STUDIEN ZUM SOGENANNTEN

A N O N Y M U S V O N Y O R K

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philisophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

vorgelegt von
Wolfram B a e r
aus Lochham

München 1966

STUDIEN ZUM SOGENANNTEN

A N O N Y M U S V O N Y O R K

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philisophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

vorgelegt von
Wolfram B a e r
aus Lochham

München 1966

Diese Kopie wurde nur zum eigenen und persönlichen Gebrauch angefertigt (§§ 53, 54 des Urheberrechtsgesetzes der Bundesrepublik) und darf nicht für gewerbliche Zwecke verwendet werden.

D 42/797

Referent: Professor Dr. Johannes Spörl

Korreferent: Professor Dr. Karl Bosl

Tag der mündlichen Prüfung: 19. Dezember 1963

UNI-Druck, München 13, Amalienstraße 85

66/6650 X
Stadt- u. Univ.-Bibl.
Frankfurt / Main

INHALTSVERZEICHNIS

		Seite
Einleitung:	Die Geschichte der Schriften des sog. Anonymus von York und ihre Beurteilung in der Literatur	1
	Zusammenfassung und Problemstellung	15
Teil I:	Zur Frage der einheitlichen Verfasserschaft	16
	1) Die Schriften und ihre literarische Umgebung. Problematik des Versuchs einer Identifizierung	16
	Geistige Situation - Publizistik - Wissenschaftsgeschichte - Beginn der Frühscholastik - Schul- und Wissenschaftsbetrieb - Sentenzen- und Briefsammlungen	
	2) Untersuchung der Gedankengänge in einzelnen Schriften mit kirchenpolitischem Hintergrund	25
	Zur Frage des Zölibats und der Ordination von Priestersöhnen	26
	Berufung des Autors auf Naturrecht und göttliche Prädestination - Geistige Freiheit und Beweglichkeit - Aufwertung der Persönlichkeit des einzelnen - Stellung Augustins und Anselms von Canterbury zur Prädestinationslehre - Vergleich mit zeitgenössischen Schriften	
	Gegen den römischen Primat gerichtete Schriftstücke	36
	Zur Wertung Gregors VII. - Verteidigung des Erzbischofs von Rouen gegen päpstliche Ansprüche - Die Gefahren bei Romreisen (Visitatio liminum) - Besondere Hochschätzung von Jerusalem - Besondere Vorliebe für den Erzmärtyrer Stephanus - Der römische Primat als Ausfluß der Machtfülle des antiken heidnischen Rom - Ablehnung des Primatsanspruchs von Lyon über Rouen - Notwendigkeit des Primats	

Seite

nur bei Schismen - Gleichstellung der Apostel und Gleichstellung der Bischöfe - Besondere Hochschätzung des Apostels Paulus - Bischöfliche Schlüsselgewalt - Gipfel des dialektisch-sophistischen Argumentierens: "De obediendo Romano pontifice" - Zum Suprematstreit zwischen York und Canterbury - Zur Frage der päpstlichen Judizierbarkeit

Maßvolle Kritik an den römischen Zuständen im allgemeinen. Abgrenzung der Kompetenzen zwischen regnum und sacerdotium 63

Ketzerbewegung - Bernhard von Clairvaux - Ernste Sorge um die Gefahren bei der Visitatio liminum - Kritik an den klösterlichen Exemtionen - Kritik an der Exkommunikationspraxis des römischen Stuhls - Verhältnis von regnum und sacerdotium - Politik des Reformpapsttums unter Gregor VII. - Anselm von Lucca - Investiturrecht des Königs - Der Verfasser dieses Schriftstücks als konservativer Denker.

Teil II: Sacerdotium und regnum nach den Anschauungen des Verfassers des Königstraktats: "De consecratione pontificum et regum" 76

1) Die Grundlagen des Verhältnisses von Kirche und Staat. - Christliche Durchdringung der "Staaten" bis zur Salbung Pippins 77

2) Das Verhältnis von sacerdotium und regnum nach den Gedankengängen des Königstraktats 88

Salbung - Karl der Große als Vorbild - Die "monarchisch-theokratische" Hierarchievorstellung - Die ottonisch-frühsalischen Herrscher - Grenzen der rex-et-sacerdos-Stellung des frühmittelalterlichen Herrschers - Einfluß der Reformbewegungen auf das Verhältnis von sacerdotium und regnum - Widerstandsrecht - Der König als

Seite

imago und vicarius Dei und vicarius Christi - "Deus per naturam, Deus per gratiam" - Königliches Investiturrecht - Ivo von Chartres - Samuel und Saul als Vorbilder für die mittelalterliche Königserhebung - Trennung von Amt und Person - Der König als oberster Kirchenherr - Der benützte Ordo - König und Priester sind in ihrer kirchlichen Stellung gleichrangig

Zusammenfassung 131

Anmerkungen 132

Literaturverzeichnis 184

V o r b e m e r k u n g

Die vorliegende Untersuchung geht auf eine Anregung meines verehrten Lehrers, Professor Dr. Johannes S p ö r l, zurück, dem ich für stetige wohlwollende Betreuung und Förderung dieser Arbeit zu tiefem Dank verpflichtet bin.

Lochham, im Juli 1966

E I N L E I T U N G

Die Geschichte der Schriften des sogenannten Anonymus von York und ihre Beurteilung in der Literatur

Die einzige uns bekannte Handschrift der Schriften des sogenannten Anonymus von York enthält der Kodex Nr. 415 der Bibliothek des Corpus Christi College zu Cambridge. Er gehört zu den Handschriften, welche in die Cambridger Bibliothek als Geschenk des Erzbischofs von Canberbury, Matthew Parker (gestorben 1575), gelangt waren, der in alter Anhänglichkeit an das College, dessen Studierender und Vorstand er war, diesem seine reichen Handschriftenschätze vermachte. Das geschah kurz vor dem Tode des Erzbischofs, wahrscheinlich 1574.[1] Parkers Sammlertätigkeit erstreckte sich vorwiegend auf Handschriften theologischer und kirchenpolitischer Art, wie sie dem kirchenreformatorischen Ideal des Anglikaners entsprachen. Über die Provenienz dieser Handschriften läßt sich indes in den meisten Fällen nichts sagen, was besonders für unseren Fall gilt.[2] Möglicherweise erwarb Parker den Kodex zusammen mit anderen von einem gewissen John Bale, einem früheren Mönch und späteren Bischof von Ossory, welcher 1563 starb.[3] Bale, der sein mönchisches Gelübde gebrochen und geheiratet hatte, war naturgemäß auf der Suche nach mittelalterlichen Handschriften, welche die Priesterehe befürworteten. Wenn Parker auch nur einen Teil von dessen Handschriften übernahm[4], so spricht doch eine große Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch Kodex Nr. 415 mit seinen zahlreichen Bezugnahmen auf die Priesterehe darunter war.[5]

Die älteste überlieferte Spur von Schriftstücken des Kodex findet sich in der "Ecloga Oxonio-Cantabrigiensis" des Thomas James aus dem Jahre 1600.[6] Freilich kann man nur von einer äußerst flüchtigen Durchsicht der Schriften durch den Verfasser der Notiz sprechen, da in sämtlichen einzelnen Stücken nur zweimal eine eindeutige Beziehung zu Rouen erkennbar ist.

In die Zeit vor 1600 lassen sich also nur undeutliche Spuren zurückverfolgen, andererseits hat sich aber nach diesem Zeitpunkt an der Cambridger Handschrift kaum mehr etwas geändert, von der Neueinteilung des Textes einmal abgesehen. Leider wurde der ursprüngliche Einband erneuert, so daß auch dieser gewichtige Traditionszeuge ausscheidet.[7] Der äußere Befund läßt also keinerlei Schlüsse über den Charakter unserer Handschrift zu.

Der Bibliothekskatalog des Corpus Christi College zu Cambridge, einer der besten des 18. Jahrhunderts[8], aus dem Jahre 1777, der auf James Nasmith zurückgeht, kann keine neuen Erkenntnisse zur Geschichte des Kodex beitragen.[9] Immerhin war dieser Katalog bis 1912 maßgebend, als M.R. James seinen "Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Corpus Christi College" verfaßte. James aber scheint sich mit der Notiz: "Hic author fuit Normannus quidam et multus est in defensione Rhotomagensis ecclesie", die wahrscheinlich auf Parkers Sekretär und Kaplan Joscelin zurückgeht, abgefunden zu haben.

Seit der Zeit Parkers wurde nur ein einziges Mal ein Teil der Handschrift der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Sei es, daß der Erzbischof eine sehr strenge Anweisung über die Benutzung der Handschriften der Cambridger Bibliothek erlassen hatte[10], sei es aus anderen Gründen, jedenfalls war Bischof Joseph Hall (gestorben 1656) anscheinend der einzige, der 1621 ein Stück des Kodex Nr. 415, nämlich "An liceat sacerdotibus inire matrimonium", in seiner Schrift, "The Honour of the Married Clergie Maintained", freilich ins Englische übersetzt, publizierte.[11] Bei dieser Gelegenheit bezeichnete Hall den Verfasser dieses Schriftstückes als "Anonymus von Rouen". Hall, der höchstwahrscheinlich sämtliche Schriftstücke unserer Handschrift durchmusterte, was sich aus seinen Bemerkungen schließen läßt, edierte damit zum ersten Mal ein Stück des Kodex, weil es ihm als Verteidigungsschrift für die Priesterehe von Wichtigkeit schien.[12]

Das Verdienst, die Schriften des sogenannten Anonymus von York der Wissenschaft erstmals zugänglich gemacht zu haben, gebührt Karl Hampe, der in einem Bericht über eine englische Forschungsreise 1895/96 darauf hinwies.[13]

Im Anschluß an eine Beschreibung des Kodex bezeichnet Hampe den Inhals als "kirchenpolitische Traktate", welche größtenteils um 1100 in Rouen entstanden seien, verweist aber bereits auf Heinrich Böhmer, der ausführlich über die einzelnen Traktate und ihren Verfasser handeln werde.[14]

Böhmer verwertete denn auch alsbald sechs Stücke im dritten Band der Libelli de lite der Monumenta Germaniae Historica, der 1897 erschien.[15] Im Vorwort zu seiner Edition stellte er mit ziemlicher Sicherheit den Erzbischof Gerhard von York (gestorben 1108) als Autor jener Schriften fest und gab ihnen die Bezeichnung "Tractatus Eboracenses". Zwei Jahre später legte Böhmer dann sein umfangreiches Buch über die anglo-normannische Kirchenpolitik vor[16], in welchem er weitere Stücke des Kodex edierte, die in den Libelli

de lite keine Aufnahme mehr finden konnten, da deren Anschluß sehr gedrängt hatte.

Nach dem Inhalt der kirchenpolitischen Traktate, wie Böhmer diesen Schriftenkomplex bezeichnete, stellte er als Entstehungszeit die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert fest. Da die Texte sowohl Beziehungen zur Normandie wie auch nach England aufwiesen, dogmatische und kirchenpolitische Fragen in Opposition zum Papsttum behandelten, vermeinte er ihren Verfasser hinter einem jener Geistlichen suchen zu müssen, die während des englischen Investiturstreits in den Jahren 1100-1107 auf Seiten des englischen Königs Heinrich I. (1100-1135) gestanden hatten. Zu den entschiedendsten Verteidigern der königlichen Ansprüche gegenüber der Kurie aber gehörte Gerhard von York, normannischen Ursprungs, der seine geistliche Laufbahn als Kantor an der Kathedrale von Rouen in der Normandie begonnen hatte, 1096 Bischof von Hereford geworden war und 1101 den Erzbischofstuhl von York bestiegen hatte. Wenn sich nicht dieser selbst als Autor der Schriftstücke anbot, so mußte er zumindest in der unmittelbaren Umgebung dieser markanten Persönlichkeit nach Böhmers Meinung zu suchen sein.[17] Daß Böhmer freilich seine Ansicht über Gerhard von York als mutmaßlichen Autor wenig später in seinem genannten Buch revidierte[18], ist entweder vielen Forschern entgangen oder konnte die einmal in den Monumenta festgelegte Meinung nicht mehr ganz verdrängen.[19]

Wenigstens während der nächsten drei Jahrzehnte wurden Böhmers besonders in den Monumenta aufgestellte Thesen im wesentlichen unwidersprochen hingenommen. So beachtet zum Beispiel H.W.C. Davis Böhmers Zurücknahme der Autorschaft Gerhards von York überhaupt nicht, bezeichnet vielmehr 1905 in einem Buch den Erzbischof auf Grund von Böhmers Zuweisung als wichtigen Publizisten der Regierungszeit Heinrichs I.[20] Auch H.M. Gwatkin übernimmt in völliger Ahnungslosigkeit die ursprüngliche Böhmer'sche Ansicht von Erzbischof Gerhard als dem englischen Widerpart der imperialen Ansprüche des gregorianischen Papsttums.[21]

Alois Dempf spricht wie selbstverständlich von Gerhard als dem Autor der Schriftstücke. In seiner Untersuchung, die sich vorwiegend mit dem Kernstück des Kodex Nr. 415, dem Königstraktat "De consecratione pontificum et regum" befaßt, meint Dempf, daß die Gedanken einer Königsmystik niemals wieder mit soviel Geist und Glanz der Sprache dargelegt worden seien wie durch den "Geschichts- und Religionsphilosophen Gerhard von York", durch dessen "Hegels germanischer Reichsidee ebenbürtige Weltgeschichtsmetaphy-

sik" die "Mündigkeitserklärung des germanischen Geistes" formuliert worden sei. Damit begeht Dempf zumindest das Wagnis, einer historischen Persönlichkeit einmalige Gedankengänge zuzuschreiben, welche deren Feder möglicherweise gar nicht entstammten.[22] Wie Dempf übernimmt Max Manitius[23] noch 1931 völlig unkritisch Böhmers ursprüngliche These von der Autorschaft Gerhards, wenngleich er sich zu der Einschränkung versteht, daß die Schriften "wahrscheinlich" alle dem Erzbischof von York zuzuschreiben seien, weil sie sehr gut zu seiner Antipathie gegen Rom paßten. Seltsamerweise scheint Manitius nur Böhmers Edition in den Monumenta zu kennen, nicht aber seine umfänglichere Nachtragsedition.

Überhaupt ist immer wieder festzustellen, daß die Forschung, die sich selbstverständlich unter dem Gesichtspunkt des mittelalterlichen Königtums und der mittelalterlichen Staatsideen für den Anonymus von York interessierte, fast ausschließlich nur um den berühmten Königstraktat der Handschrift bemühte. Die Überlieferung der Handschrift wie die Verfasserfrage interessierte entweder überhaupt nicht oder nur am Rande. So sprach man von den großartigen, einmaligen und revolutionären Gedanken des Anonymus von York, obwohl man wie in den meisten Fällen nur den Königstraktat, allenfalls noch die sechs in den Monumenta edierten Schriftstücke untersuchte.

So hatte bereits Fritz Kern in seinem ausgezeichneten und bis heute nicht überholten Buch vom "Gottesgnadentum und Widerstandsrecht"[24] die besondere Bedeutung des Anonymus im Zusammenhang mit einer gedrängten Analyse des Königstraktates hervorgehoben.

Auch das inhalts- und stoffreiche Werk von A.J. Carlyle[25] konnte natürlich nicht an den Ideen des Anonymus vorbeigehen. So wird in Band III [26] eine gewisse Abhängigkeit desselben von Hugo von Fleury festgestellt im Zusammenhang mit dessen Auffassung vom Widerstandsrecht gegen einen ungerechten König. In Band IV versucht dann auch Carlyle eine Analyse des Königstraktates, beschränkt sich aber gleichfalls auf die in den Monumenta edierten Stücke des Kodex.[27]

Es kann und soll hier nicht unsere Aufgabe sein, eine ausführliche Bibliographie des Anonymus von York in Arbeiten über die Zeit des Investiturstreits oder des Reformzeitalters und seine publizistische Literatur auszubreiten, sprechen diese doch ganz generell in vielfach enthusiastischer Wertung immer wieder von dem kühnen, revolutionären und konsequentesten Denker des antikurialen Lagers, der bis zu Wiclif und Hus seinesgleichen sucht.[28] Fast immer wird dabei Böhmer dann als Kronzeuge angerufen.

Trotzdem meldeten einige Forscher gewisse Bedenken gegen Böhmers wie ein Dogma aufgefaßte Meinung an. So hatte schon 1906 Siegmund Hellmann in einer Studie über Sedulius Scottus, in der er auch ein Exzerpt des Stückes "De consecratione pontificum et regum," nämlich neun Sätze der "Proverbia Graecorum" edierte, Zweifel an der Einheit des Verfassers geäußert:[29] "Daß alle 35 Traktate, die in der Handschrift vereinigt sind, auf ein und denselben Verfasser zurückgehen, ist doch schwer glaublich; die entgegenstehenden Ausführungen Böhmers auf S. 199 sind nicht beweiskräftig."[30]

Selbstverständlich war Hellmanns Notiz nicht mehr als eine Vermutung, da ihn der Cambridger Kodex doch nur am Rande interessierte. Von nicht unwesentlicher Bedeutung sind auch seine Feststellungen über die "Proverbia Graecorum", die auf iro-schottische Überlieferung zurückgingen und daß sich Fäden der Quellen des Anonymus zu Sedulius Scottus und Cathwulf ziehen ließen. Zweifellos ergeben sich daraus recht interessante Aspekte, noch dazu wo die Ansichten unseres anonymen Schreibers bezüglich des Verhältnisses von regnum und sacerdotium dem der beiden recht ähnlich sind.[31]

Eine Abweichung von der landläufigen Meinung über den Yorker Anonymus stellen auch die Ausführungen von Zachary N. Brooke in seiner Studie "The English Church and the Papacy from the Conquest to the Reign of John" dar.[32] Brooke, dessen Buch sich im übrigen weitgehend mit Böhmers Arbeit über die anglonormannischen Kirchen- und Staatsverhältnisse deckt, weiß Böhmer für seine Vorarbeiten höchsten Dank, ist aber gleichzeitig nicht der unkritische Nachbeter sämtlicher Böhmer'schen Ergebnisse. Man merkt hier im Gegensatz zu fast allen anderen Arbeiten, die sich mit dem Anonymus irgendwie beschäftigen, daß sich der Verfasser wirklich mit dem Kodex beschäftigt hat und die Originalhandschrift in Händen hatte.[33] Er hält es für durchaus glaubhaft, daß das Gros der Traktate von einem Verfasser stammt, vorwiegend die, welche aktuelle kirchenpolitische Fragen der Zeit behandeln. Dagegen hält er es nicht für angebracht, von einer Homogenität des ganzen Kodex zu sprechen, da doch gewisse Widersprüche offensichtlich seien, die zu erklären Böhmers Ausführungen nicht stichhaltig genug seien. Brooke betont in Abweichung von Böhmer stärker den Normannen als den Engländer in den fraglichen Schriften, wenn er auch die von Böhmer rekonstruierte Biographie zumindest in ihrem ersten Teil als "quite likely" bezeichnet. In dieser Betonung neu ist bei Brooke auch der Hinweis auf die intensive Benutzung der Pseudo-Isidorischen Dekretalen bei der Verteidigung der Kirche von Rouen. Eine Überbewertung der Schriften des Kodex Nr. 415 ist seiner Ansicht nach keinesfalls am Platze, da der Anonymus letztlich eben nur ein Außenseiter sei.

Der schärfste Angriff gegen die Bewertung des sogenannten Anonymus von York durch Böhmer und die ihm bedenkenlos Nachschreibenden ging von Philipp Funk aus.[34] Funk, der zunächst einen kurzen Überblick über die Geschichte der Handschrift gibt, kommt nach Bewertung der äußeren Merkmale zu dem Ergebnis, daß sich daraus unmittelbar noch nichts über den literarischen Charakter der Handschrift aussagen lasse. Mit Recht setzt er sich dagegen zur Wehr, daß Böhmer mit seiner etwas vorschnellen Aufnahme einiger Stücke in die Monumenta den ganzen Kodex zu einer Sammlung von kirchenpolitischen Traktaten abgestempelt, ja diese Stücke sogar mit dem Titel "Tractatus Eboracenses" versehen habe, obwohl eigentlich nur ein Stück auf die Kirche von York zu beziehen ist.[35] Bei Untersuchung des Inhalts der Schriftstücke stellt Funk fest, daß die von Böhmer angenommene innere Einheit der Traktatensammlung nicht bestehe, weil neben den kirchenpolitischen noch ganz andere Stoffe in der Handschrift behandelt seien, nicht nur dem Inhalt nach, sondern auch andersartig in der Zielrichtung und Methode, völlig ungleichwertig in der geistigen Höhenlage.[36] Man spüre bald, "daß die Verneinung der inneren Einheit zur Verneinung der einheitlichen Verfasserschaft führen könne... Auf jeden Fall gewinnt man bei tieferem Eindringen in die Texte in wachsendem Grade den Mut, sich den scheinbar so präzisen und bestechenden zeitlichen und persönlichen wie örtlichen Fixierungen Böhmers zu verschließen, weil man merkt, wie allgemein und vielbezüglich die Texte bleiben, auch wo sie in die Nähe konkreter Orte und Geschehnisse zu kommen scheinen."[37] - Zusammenfassend meint Funk, daß die von Böhmer und den ihm Nachschreibenden suggerierte Einheit der Sammlung auf keinen Fall gegeben sei. Die Frage der Einheit des Verfassers läßt er jedoch letztlich offen, obwohl sie, wie er meint, keineswegs äußerlich und in zwingender Weise auch nicht innerlich evident sei, ja sogar gewichtige Gründe dagegen anführbar seien. Evident sei für jeden, der sich mit den Texten unbefangen beschäftige, das Fehlen der inneren Einheitlichkeit und der durchgehenden Gleichwertigkeit der Teile. Ferner sei evident, und darauf legt Funk besonderen Wert, daß nur ein geringer Bruchteil der Texte als kirchenpolitisch und in diesem Sinne publizistisch bezeichnet werden könne.

Funk empfiehlt, den Kodex bis zur völligen Klärung aus den Händen der Historiker in die der Erforscher der Geschichte des Kirchenrechts, der Dogmatik und der scholastischen Methode zu legen, da diese Disziplinen allein ihm den richtigen Platz im Schrifttum des zu Ende gehenden 11. und angehenden 12. Jahrhunderts anweisen können.[38]

Der besondere Wert und das Verdienst der Funk'schen Darlegungen ist es zwei-

fellos, daß er mit seinen neuen Gesichtspunkten die Forschung, die bereit war, auf Böhmers Ergebnissen auszuruhen, neu anregte und wieder in Fluß brachte.

So nahm noch Fauser in einer bereits in Druck befindlichen Arbeit zu Funks Thesen Stellung, indem er meinte, daß eine innere Einheit der fraglichen Schriften von Böhmer ja gar nicht behauptet worden sei. Ebenso sei bereits bekannt gewesen, daß einige Traktate nur den Charakter einer flüchtigen Skizze trügen. Neu seien allerdings Funks Darlegungen über die Verschiedenheit der Arbeitsmethode bei den einzelnen Stücken. Dazu meint Fauser[39], daß die Streitschriften durch ihre geistige Haltung doch eine innere Geschlossenheit besäßen und daß der Verfasser durch die kühne und revolutionäre Art des Denkens den ihm zugewiesenen Platz mit Recht verdiene. - Ob diese summarische Stellungnahme Fausers, die offensichtlich nur seine emphatische Wertung des Anonymus von York verteidigen soll, Funks Thesen wirksam zu widersprechen geeignet war, darf füglich bezweifelt werden.

Die erste ausführlichere Studie, die sich mit den Schriften des Cambridger Kodex auseinandersetzte, war die Dissertation von Harald Scherrinsky von 1939.[40] Angriffsziel dieser Arbeit sind Funks Gegenargumente zu Böhmers vertretenen Ansichten. Scherrinsky war in der Lage, in den Böhmer'schen Nachlaß Einsicht zu nehmen und so fünf bisher unedierte Stücke der Handschrift für seine Untersuchung heranzuziehen.

Er meint, wenn man die einzelnen Teile des Kodex in der uns überlieferten Reihenfolge genau auf Zusammenhänge und Widersprüche hin untersuche, komme man zu dem Ergebnis, daß alle Traktate der Handschrift nur von einem Autor herrühren könnten.[41] In einem Appendix zu seiner Arbeit ediert er die besagten fünf Schriftstücke[42], die, wie er annimmt, Funk noch nicht bekannt gewesen seien.[43] Gerade aber die Nummer IX des Kodex, eines der bisher nicht edierten Stücke, ist für Scherrinsky der Schlüsseltraktat, der, wenigstens seiner Ansicht nach, so zahlreiche offensichtliche Berührungspunkte mit den anderen Schriften aufweise, daß er für die Entscheidung der Frage nach der Einheitlichkeit der Sammlung von größter Bedeutung sei.[44]

Scherrinskys Methode läuft darauf hinaus, an Hand stilistischer und inhaltlicher Berührungspunkte innerhalb der einzelnen Schriftstücke, die zweifellos vorhanden sind, die Homogenität der ganzen Handschrift auch nach dem Inhalt festzustellen.[45] Im Anschluß an diese Untersuchung kommt er dann zu

dem Ergebnis, "daß - trotz der Funk'schen Gegenmeinung - die von Böhmer vertretene Ansicht zutrifft, daß alle Traktate unseres Kodex von einem Verfasser stammen."[46] Im übrigen akzeptiert Scherrinsky Böhmers Ergebnisse bis auf dessen Revision in der Verfasserfrage[47], die er für nicht notwendig ansieht, da die einzelnen Stücke der ganzen Sammlung sich einer so eindeutigen Festlegung entzögen.[48] Jedenfalls, so meint Scherrinsky abschließend, sei es, da die Traktate nicht mit Sicherheit dem Erzbischof Gerhard zuzuschreiben seien, zweifellos besser, zu ihrer Kennzeichnung den Namen eines anonymen Autors zu wählen. Denn sicher dürfte lediglich sein, daß der Anonymus längere Zeit in naher Beziehung zur Kirche von Rouen gestanden habe, und zwar in der Zeit von 1080 und 1100. Daß er später mit York Verbindung gehabt habe, wie Böhmer vermutet, lehnt Scherrinsky ab, da auch ein der Kirche von Rouen angehörender normannischer Kleriker der Yorker Kirche in ihrem Obödienzstreit mit Canberbury Sympathien entgegengebracht haben könne.[49]

1946 setzte sich auch von französischer Seite ein Forscher näher mit Funk auseinander, Pierre de Lapparent, der den Anonymus als einen Vorläufer der anglikanischen Reformation preist.[50] Ihm erscheint Böhmers Identifizierung des Verfassers der Schriftstücke mit Gerhard von York durchaus glaubhaft, da hier Ideale verteidigt würden, für die Gerhard lange Zeit gekämpft hat. Lapparent greift Funk scharf an, ja er meint sogar, positive Argumente führe dieser überhaupt nicht an, er spreche nur immer von "Eindrücken" - eine Methode, die der wissenschaftlichen Exaktheit entbehre.[51]

Freilich wollte Funk mit seiner Studie nur anregend wirken und die Klischeevorstellungen vom sogenannten Anonymus von York zerstören. Und das ist ja auch vollkommen gelungen. Lapparent fragt dann, ob es nötig sei, daß alle Schriftstücke Streitschriften gewesen sein müßten, wenn man sie einem einzigen Autor zuschreiben wolle. Entscheidend sei doch die Frage, ob diese Traktate eine gemeinsame geistige Richtung aufweisen. Könne man das nicht von ihnen behaupten, dann habe Funk recht. Die hervorstechende Eigenart der Thesen des Anonymus, die sich in stilistischen und theologischen Parallelen äußere, stehe aber der Vorstellung, daß dahinter mehrere Autoren stünden, auf jeden Fall entgegen. Er warnt geradezu davor, hinter so einmaligen und überraschenden Gedanken des beginnenden 12. Jahrhunderts mehrere Autoren suchen zu wollen, da es doch schon verwunderlich genug sei, daß sich überhaupt eine Persönlichkeit gefunden habe, die derartige Ideen überhaupt vertrete wie eben der Anonymus von York.[52] Das Problem, das schon A.J.Carlyle angeschnitten habe, sei, ob es sich bei den Vorstellungen des anonymen Schreibers um

die Auffassungen der antikurialen Partei schlechthin handle oder ob er einmalige Gedanken vertrete, für die die Zeit einfach noch nicht reif war. Gerade dies aber müsse man annehmen. Im Sinne des "politischen Augustinismus", von dem H.X.Arquillière spricht[53], habe der Anonymus strikt zwischen göttlichen und menschlichen Institutionen unterschieden und alle diese, besonders den päpstlichen Primat, als Einrichtungen des Teufels verurteilt.[54] England habe drei miteinander verwandte Ideen über die Kirche hervorgebracht, die erste mit dem Anonymus von York zu Beginn des 12. Jahrhunderts, die zweite mit Wiclif im 14. Jahrhundert, die dritte im 16. Jahrhundert, die endgültig zur völligen Loslösung der englischen Kirche von Rom führte. Die "Tractatus Eboracenses" erscheinen als erste Manifestierung des Geistes, der über Wiclif die englische Reformation herbeigeführt habe.[55]

Trotz der teilweise durchaus geistvollen Bemerkungen Lapparents muß man ihm doch vorwerfen, daß er in die einzelnen Stücke der Handschrift zu wenig tief eingedrungen, denn nur so lassen sich manche Pauschalurteile erklären.

Immer wieder zog der Königstraktat "De consecratione pontificum et regum" die Forschung wie magisch an. Forscher wie E.Eichmann und Percy E.Schramm, die sich um die Erforschung der Krönungsordines als erste verdient gemacht haben, fanden hier reiches Material.[56]

Aber auch unter anderen Spezialgesichtspunkten interessierte sich die Forschung für die fraglichen Schriftstücke. So beschäftigt sich Jean F.Lemarignier unter dem Blickwinkel der klösterlichen Exemtion mit einem der Schriftstükke, das die Befreiung des normannischen Klosters Fécamp von der Jurisdiktion des Erzbischofs von Rouen kritisiert.[57]

Im Zuge seiner Untersuchungen über die gregorianische Reformbewegung, speziell die antigregorianische Opposition, interessierte Augustin Fliche z.B. die Schrift "An liceat sacerdotibus inire matrimonium".[58] Er versucht hinter unserem Anonymus Einflüsse der Schule von Bec in der Normandie, die besonders durch Lanfranc und Anselm von Canterbury geprägt war, festzustellen.

Die Arbeiten von Joseph Funkenstein[59] und Max Hackelsperger[60] finden in dem Königstraktat eine auffallend oftmalige Benutzung des Alten Testaments.

In seinem Buch über die Fürstenspiegel des Mittelalters betont Wilhelm Ber-

ges,[61] daß der Yorker Anonymus letztlich derjenige ist, welcher der schon auf den sogenannten Ambrosiaster zurückgehenden Rex-Imago-Dei-Lehre die festesten Grundlagen gegeben habe.[62] - Auch er hält übrigens gegen Funk an der Verfasserschaft e i n e s, freilich historisch nicht greifbaren Autors, fest.[63]

In einer Untersuchung über den Investiturbegriff hatte sich bereits 1908 Anton Scharnagl mit dem anonymen Autor des Cambridger Kodex befaßt.[64]

Die umfassendste und wohl auch tiefschürfendste Arbeit verdanken wir George H. Williams.[65] Seine umfängliche Studie, die eine Überarbeitung seiner Dissertation darstellt[66], behandelt neben interessanten neuen Hinweisen über Entstehungsort und Verfasser der Schriften als Kernpunkt das Problem von regnum und sacerdotium.

Nach einem Literaturüberblick[67] verfolgt Williams die Überlieferung des Kodex sowie sonstige textkritische und paläographische Quellen. Trotzdem gelingt es auch ihm nicht, in das Dunkel, welches über der Herkunft des Kodex liegt, Licht zu bringen.[68] Zur Frage der Autorschaft einer einzigen Persönlichkeit äußert er sich positiv und meint, "working independently of each other, Scherrinsky in Germany (1939), Lapparent in France (1946), and the present writer (doctoral dissertation, 1946), took up Funk's challenge and refuted his thesis."[69] Auf Grund der Feststellung stilistischer und inhaltlicher Berührungspunkte innerhalb der einzelnen Schriftstücke der Cambridger Handschrift seien sie alle drei zu demselben Ergebnis, nämlich der einheitlichen Verfasserschaft, gekommen. - Keine Frage, daß gegen derartiges Argumentieren Bedenken angemeldet werden müssen.

Der Schlüsseltraktat zur Feststellung der Abhängigkeit der einzelnen Stücke voneinander ist nach Williams "De Romano pontifice". "The correspondence between the "De Romano pontifice" and other members of the Corpus is thus so clear that we may assume that the author thereof must even have had a certain number of them before him as he wrote".[70] Übrigens, so meint er weiter, allein die Tatsache, daß nicht alle Stücke "are bound together by obvious and palpable similarities does not exclude the unmentkoned Tractates from consideration as likewise belonging to the same author". Ausdrücklich erklärt er, Scherrinsky nicht dahin folgen zu können, daß auf Grund der Tatsache, daß ein Großteil der Schriften von einem Verfasser sei, dies ipso facto auch auf die übrigen Stücke zutreffen müsse.[71] Mit Ausnahme von Nr. X des Kodex, "De potestate sacerdotali et regia", wo eindeutig gregorianischen Thesen das Wort geredet werde, sei der Kodex bezüglich der Entstehung und Autor-

schaft als Einheit anzusehen. Dieser Außenseiter entspreche weder nach Stil noch nach seiner geistigen Haltung den übrigen Schriftstücken. Möglicherweise sei er versehentlich in den Kodex gekommen oder darin aufgenommen worden als Gegenstück zu "De consecratione pontificum et regum", um auf diese Weise um so leichter widerlegt werden zu können.

Die Behandlung dieser ganzen Frage nimmt in Williams' Untersuchung wenig mehr als drei Seiten ein. Er geht also mehr oder weniger schon davon aus, daß sich nur e i n Autor hinter den fraglichen Stücken befinden könne. Der von Funk als wesentlich herausgestellte Unterschied in der Methode und der geistigen Höhenlage der einzelnen Schriften ist ihm nicht aufgegangen, ist für ihn überhaupt kein Problem. Es sollen hier keineswegs Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung vorweggenommen werden, aber daß in vielen Schriften unseres Kodex die Beweisführung und Arbeitsmethode nicht die gleiche ist, muß eigentlich auffallen.

Das Glanzstück der Untersuchung von Williams ist zweifellos seine Feststellung, daß der in dem Königstraktat benutzte Krönungsordo eine unverkennbare Abhängigkeit von dem Benediktionale des Erzbischofs Robert von Jumièges aus der Mitte des 11. Jahrhunderts aufweise, welches in der Kirchenprovinz von Rouen in Gebrauch war. Dafür, daß der Krönungsordo auch unter dem Pontifikat des Rouener Erzbischofs William Bona Anima (1079-1110) in Gebrauch war, bringt Williams Beweise.[72] "Since the examination of the transmission of Robert's Benedictional, upon which the Anonymous seems clearly to depend, has pretty well established the presence of the MS in Rouen cathedral at teast by the opening of the twelfth century, it would seem no longer legitimate to speak of the author of our Tractates as the Anonymous of "York". Not only the older Tractates in the Codex but also its chef d'oeuvre, "De consecratione", seem clearly associated with Rouen."[73]

Unter weiterer gelehrter Heranziehung verschiedensten Materials, das hier nicht im einzelnen ausgebreitet werden kann, führt Williams glaubhaft aus, daß der Anonymus auf keinen Fall in England, sondern in der Normandie, und zwar in der Umgebung von Rouen, zu suchen sei. Es sind bestechende Thesen und doch nur Hypothesen. Mit derselben Gründlichkeit und gelehrten Akribie, mit der er den mutmaßlichen Entstehungsort des Kodex ausmachte, bemüht sich Williams auch um die Identifizierung des Anonymus.[74] Wenn er schließlich Erzbischof Wilhelm Bona Anima als vermutlichen Autor der Schriften eruiert, so ist man durchaus geneigt, ihm zu glauben, obgleich

man nicht umhin kann, seine Ausführungen als geistige Gratwanderung zu bezeichnen, noch dazu, wo man weiß, daß er von der gegebenen Voraussetzung ausgeht, daß als Autor der fraglichen Schriften nur eine Person in Frage komme. Einen großen Teil des Buches von Williams machen seine Ausführungen über regnum und sacerdotium aus.[75] In einer kurzen Zusammenfassung legt er seine Ergebnisse dar[76], wobei er durchaus die Zwiespältigkeit der Gedanken in den einzelnen Teilstücken der Handschrift erkennt: "The Anonymous was both a radical and a conservative." Er war ein Prophet "of Christian hope for a Christian Society.... The prophetic function is at once r a d i c a l and c o n s e r v a t i v e. It looks back to the ideal covenantal relationship or, as in this case, to the Davidic kingship under Charlemagne. It looks forward to the divine realization of this relationship under a messianic king."[77]

In einem Anhang zu seiner Studie edierte Williams noch einige der bis dahin nicht gedruckten Schriften des Kodex, trotzdem ist es bedauerlich, daß wir noch keine endgültige kritische Gesamtedition der einzelnen Schriftstücke besitzen, gerade wo die Forschung noch immer im Fluß ist.[77a]

In einer grundlegenden Studie über das Mittelalter im 11. und 12. Jahrhundert streift R. W. Southern[78] auch den sogenannten Anonymus von York. Sich im wesentlichen an Williams anschließend meint er: "Neuere Untersuchungen haben als so gut wie sicher erwiesen, daß er (der Anonymus) nichts mit York oder auch mit dem Erzbischof dieser Stadt, Gerhard, zu tun hatte, wie Böhmer vermutete, der in seinem Buch ... als erster auf die Bedeutung dieses Werkes hinwies. Der Anonymus schrieb es wahrscheinlich in Rouen und war im wesentlichen ein altmodischer Denker, der in einer Zeit großer Schwierigkeiten ohne vollen Erfolg versucht, theologische und politische Auffassungen auf einen Nenner zu bringen." - Ein Niederschlag der Gedanken fände sich, so meint Southern noch, in einem leider unzugänglichen Werk "Leben und Wunder des Northumbrischen Königs und Heiligen Oswin".

In der neuesten Literatur scheinen Williams' Thesen weitgehend akzeptiert worden zu sein.[79]

Im Zusammenhang mit den Forschungen über den Anonymus von York, oder wenn man will von Rouen, sind besonders die Untersuchungen von E. H. Kantorowicz zu nennen.[80] In seiner Studie "Deus per naturam, Deus per gratiam"[81], spürt er den Quellen für diese Sentenz nach, die in dem Königstraktat eine wichtige Rolle spielt. Auch in dem geistvollen und materialreichen Buch "The King's Two Bodies"[82] nehmen Ausführungen zum sogenannten "Norman Anonymous"

einen breiten Raum ein, bot doch dessen Lehre, daß in jedem gesalbten König eine doppelte Person, eine in der Natur, eine in der Gnade, stecke, die Grundlage seiner These von "the king's two bodies".

Der erste Widerspruch gegen die fundierten Gründe von Williams von der Herkunft der Schriftstücke des Kodex aus der Gegend von Rouen und aus der Umgebung des Erzbischofs Wilhelm Bona Anima ging von N.F.Cantor aus.[83] Mit Recht meint er, daß stilistische Kriterien nicht ohne weiteres geeignet seien, die alleinige Autorschaft einer Person nachzuweisen.[84] Man könne durchaus von mehreren Autoren sprechen, aber nicht in der Art, wie Funk gemeint habe, sondern einfach auf Grund der gegensätzlichen Ansichten von Kirche und Staat in den einzelnen Stücken. "At least six of the tracts in C.C.C.415 clearly present Gregorian reform doctrines, a fact which Williams overlooked."[85] Beachtenswert erscheint seine Hypothese, daß die Schriftstücke vielleicht erst unter der Regierungszeit König Heinrichs II. von England und nicht um 1100 zusammengestellt worden seien, und zwar auf Grund der Kontroverse des Königs mit Erzbischof Thomas Becket.

Auf Grund der Eile, mit der damals eine Materialsammlung gegen Becket von königlicher Seite angestrebt worden sei, könnten alle möglichen Schriftstücke in unseren Kodex gelangt sein.[86] Gegen Williams, der den mutmaßlichen Autor in Wilhelm Bona Anima sieht, spreche die Reformfreundlichkeit des Rouener Erzbischofs.[87] Die mit soviel fundiertem Wissen unterbauten Ansichten von Williams, besonders hinsichtlich der Verwandtschaft des Königstraktats mit dem in Rouen gebräuchlichen Benediktionale tut Cantor mit einigen wenigen Sätzen als unzutreffend ab.[88] Der Weisheit letzter Schluß bleibt für ihn, Böhmers ursprüngliche These von der Verfasserschaft Gerhards von York wieder aufzunehmen. Dieser allein könne der am meisten wahrscheinliche Autor wenigstens der meisten Traktate sein.[89] Mit Gerhard als Verfasser ließe sich auch der Zwiespalt zwischen "gregorianischen" und "antigregorianischen" Traktaten innerhalb des Kodex erklären, so fährt Cantor fort[90], da dieser aus einem Anhänger des englischen Königs und strengem Antigregorianer ein überzeugter Reformer und Gregorianer geworden sei. In dieser Tatsache läge auch die Erklärung dafür, daß die Schriften nicht nur im 12. Jahrhundert, sondern überhaupt das ganze spätere Mittelalter über mehr oder weniger unterdrückt worden oder jedenfalls unbekannt geblieben seien.[91] Gerhard habe zwischen 1104 und 1107, als er seinen radikalen Positionswechsel vollzog - in diese Zeit fielen auch seine "gregorianischen" Traktate - seinen dem englischen König geleisteten Eid gebrochen und sei damit in eine äußerst prekäre Lage gekommen, weshalb er es vorzog, anonym zu bleiben.[92]

Alle diese zum Teil recht interessanten Ausführungen Cantors können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich um Hypothesen, und zwar größtenteils recht anfechtbare, handelt.

In einem Kapitel über den anglonormannischen Anonymus und seine Schriften in seinem Buch "Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter"[93], verwirft Walter Ullmann mit aller Entschiedenheit Cantors Hypothesen und tadelt seine ganz unzureichende Begründung und Beweisführung. Er gibt eine wohlgelungene Analyse der "Yorker Traktate", die die hierokratische These und ihre Anwendung bekämpften.[94] Hier finde man nichts von der lebendigen Vorstellungskraft und dem Enthusiasmus, der die italienischen Bischöfe so auszeichne, hier schreibe ein wissenschaftlicher Theologe in einer abwägenden, strengen und kühlen Art. Zu der geistesgeschichtlichen Einordnung des Anonymus meint Ullmann: "Im Hinblick auf seine christologischen Argumente wäre es irrig, zu behaupten, unser Autor hätte gewissermaßen die Angriffe auf das Papsttum des 14. Jahrhunderts vorweggenommen oder er sei einmalig gewesen. Er war einer der wenigen, wenn nicht der einzige, und einer der letzten, wenn nicht der letzte, der versuchte, den monarchischen König durch Aufdeckung eines Bindegliedes zwischen ihm und Christus zu erretten."[95] Bezogen auf den Königstraktat kann man wohl Ullmann voll und ganz zustimmen. Fraglich erscheint es jedoch, ob seine Synthese im Hinblick auf a l l e Schriftstücke des Cambridger Kodex gerechtfertigt ist, wo er doch im Rahmen seiner Arbeit nur eine geringe Anzahl von Stücken einer genaueren Untersuchung unterzieht.[96]

Neuerdings nahm C. N. L. Brooke in einer ausführlichen Rezension von Cantors oben genanntem Buch zu den fraglichen Schriften Stellung.[97] Er polemisiert mit Recht unter anderem gegen die Beurteilung von sechs Schriftstücken des Kodex als "gregorianisch". Bei der Nummer X der Handschrift sei das klar und niemals in Frage gestellt worden; vielleicht seien auch ein oder zwei Stücke von verschiedenen Autoren. Dies allein aber sei noch kein Grund zu der Annahme, daß die meisten der von ihm als "gregorianisch" bezeichneten Stücke mit den normalen Ansichten des Anonymus unvereinbar seien. Diese seien vielmehr gerade charakteristisch für die extremen und am Rande liegenden Ansichten des Anonymus. "How sincere there tracts were ist another question: Cantor is justified in complaining that shifts of emphasis and perhaps of opinion have not been sufficiently studied." "But I fancy", fährt Brooke fort, "it will be found that these shifts are the product of self-confident dialectic, not of profound intellectual disturbance in the author". Cantors Bestimmung von Gerhard von York als Autor der Schriftstücke basierte viel zu sehr auf bloßen Hypothesen, meint Brooke weiter, er setze gewissermaßen die Autorschaft als bereits gesichert voraus. Brooke

bezweifelt, daß Vorsicht oder Furcht die einzigen Motive für die Anonymität der Schriften seien, eher sei doch wohl der Grund dafür darin zu sehen, daß die Traktate "private essays for the author and his friends" seien. Möglicherweise seien sie "the spare-time productions of the great man of the world, aber - hier scheint sich tatsächlich eine Revision der bisherigen Ansichten zumindest in der englischen Forschung anzubahnen, "it ist far more natural to see in them a collection of drafts made by an obscure scholar with a strong dialectical bent, without thought of publication".

Zusammenfassung und Problemstellung

Zusammenfassend kann man feststellen, daß der Anonymus in der Forschung mit wenigen Ausnahmen als bedeutender mittelalterlicher Staatstheoretiker hingestellt wird, der mit letzter logischer Konsequenz im Kampf zwischen regnum und sacerdotium zur Zeit des großen Kirchenstreits im 11. Jahrhundert die Neigung der Waagschale auf die Seite des sacerdotiums aufzuhalten versuchte, ohne Zweifel zu seiner Zeit - vermutlich um 1100 - ein aussichtsloses Unterfangen.

Eine seit Funk's Bedenken nunmehr offenstehende Frage, die auch durch das grundlegende Werk von Williams nicht einer Lösung näherkam, wie die neuen Aspekte bei Cantor und Brooke zeigen, ist die Frage nach der einheitlichen Verfasserschaft. Damit in unmittelbarem Zusammenhang steht natürlich auch die Frage nach der geistigen und literarischen Einheit der einzelnen Schriftstücke.

Schwankend ist in der Literatur auch immer noch die Ansicht darüber, ob man in "dem" Anonymus einen altmodischen Denker, der noch einmal alles, was das Königtum vor dem großen Umbruch auszeichnete, zu sehen hat oder einen neuen, revolutionären Kämpfer, der das mit dem Investiturstreit seiner sakralen Legitimierung beraubte Königtum mit neuen Ideen und Impulsen belebte und die Ideen des 14. und nachfolgender Jahrhunderte vorwegnahm. Aber gerade hier scheint die Forschung der jüngsten Zeit mehr und mehr der ersten Ansicht zuzuneigen, wie wir zu zeigen versuchen werden, mit vollem Recht.

T E I L I

Zur Frage der einheitlichen Verfasserschaft

1. Der Cambridger Kodex und seine literarische Umgebung. Problematik des Versuchs einer Identifizierung.

Die Forschung ist sich heute darin einig, daß man auf Grund des äußeren Befundes des Kodex keinerlei Schlüsse auf seinen literarischen Charakter ziehen kann.[98] Ob die uns erhaltene Handschrift ein Autograph ist, läßt sich nicht sagen; es wird sogar vielfach bestritten,[99] aber nur auf Grund der Tatsache, daß sich sieben Hände feststellen lassen und man davon ausgeht, daß nur e i n Autor für die ganze Handschrift in Frage kommt. Aber selbst wenn man annehmen wollte, daß mehrere Autoren - entsprechend den einzelnen verfolgbaren Schreiberhänden - an der Entstehung beteiligt waren, so ist damit noch lange nicht gesagt, daß es sich nicht um eine Abschrift handeln kann, die dann allerdings fast gleichzeitig mit dem oder den Originalen vorgenommen worden sein müßte.

Heinrich Böhmer, der sich als erster ausführlich mit dem Kodex beschäftigte, vermutete: "Der Kodex ist eine wohl von Schülern oder Anhängern veranstaltete Sammlung aus dem literarischen Nachlaß e i n e s und desselben Autors. Diese Sammlung umfaßt der Form, dem Inhalte, dem Werte nach sehr stark voneinander verschiedene Stücke."[100] Diese vielleicht auf den ersten Blick begründete Ansicht ergänzt Philipp Funk durch die Feststellung, "daß neben den kirchenpolitischen noch ganz andere Stoffe in der Handschrift behandelt sind, anders nicht bloß dem Inhalt nach, sondern auch andersartig in der Zielrichtung und Methode, völlig ungleichwertig in der geistigen Höhenlage."[101] Muß nun diese fehlende innere Einheit, die von der Beschäftigung der einzelnen Stücke mit den verschiedensten sinnvollen und weniger sinnvollen Problemen herrührt, nicht zwangsläufig zur Verneinung der einheitlichen Verfasserschaft führen, wie Funk meint? "Das ganze ist wie eine ungeordnete Mappe von fertigen, halbfertigen, reingeschriebenen oder nur konzipierten Arbeiten oder Teilen von solchen."[102]

Und wirklich, betrachtet man den Großteil der einzelnen Stücke unserer Handschrift, so gewinnt man unwillkürlich den Eindruck, es handle sich um Übungsstücke gelehriger Schüler, die irgendein aktuelles Thema von ihrem Lehrer vorgesetzt bekommen hatten, dessen Bearbeitung mit den der Zeit entsprechenden

Methoden zu erfolgen hatte. Denkbar wäre auch, das eine oder andere Schriftstück als Lehrstück anzusehen, das den Schülern als Muster dienen sollte. Das ist ein beherrschender Eindruck, der einen bei mehrmaligem Lesen der einzelnen Schriften nicht mehr losläßt. Zudem könnte eine derartige Erklärung einmal mit der landläufigen Ansicht aufräumen, daß die vielen sinngemäßen Berührungspunkte inhaltlicher und stilistischer Art, auf welche die Forschungen, die die Einheit der Schriften und ihrer Autoren zu verteidigen suchten, so großen Wert legten, nur mit der Verfasserschaft eines einzigen Autors erklärt werden könnten. Um diese unsere Meinung zu erhärten, müssen wir einen Blick auf die geistig-wissenschaftliche Situation der Zeit werfen.

Die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts ist eine geistig-literarische Umbruchszeit. Der Investiturstreit, der in Deutschland vorwiegend die Spitzen von Staat und Kirche in Atem hielt, ist nur eine der historischen Erscheinungen, die das politische und das literarische Leben verändern.[103] Es kommt als wesentlich hinzu, daß sich überhaupt Europa, das Abendland, in der sozialen, politischen und in der geistigen Struktur auf weite Strecken hin wandelt. Trotz gewisser damals erstmals greifbarer nationaler Tendenzen - der Gedanke, daß die unabhängigen Könige und Staaten Europas einander gleich seien, erwuchs vor allem in der Auseinandersetzung mit den sogenannten universalen Gewalten von Papsttum und Kaisertum[104] - hört die Internationalität der geistigen Zusammenhänge des abendländischen Europa keineswegs schon auf. Die Einflüsse, die vom römischen Altertum, von der Bibel, von der alten kirchlichen Liturgie, von den Konzilsbeschlüssen, den großen Kirchenvätern, manchen spätantiken und frühmittelalterlichen Grundlagen ausgehen, verlieren nirgends ihr Gewicht.[105] Zwar wird aus dem umfassenden antiken Traditionsgut auf Grund der meist nur elementaren Kenntnisse der Schüler vielfach ausgewählt für den Schulbetrieb, aber das wesentliche ist die nun schulmäßige Behandlung und die damit verbundene größere Breitenwirkung des Stoffes. Wohl hatte es erste Ansätze zu einer schulmäßigen Behandlung bereits in der Karolingerzeit gegeben, aber es fehlte noch die breitere Grundlage.

Naturgemäß ist die Zeit großer Auseinandersetzungen immer für schriftliche Erörterungen äußerst günstig, läßt sie doch die Menschen geistig reger werden und fördert auch die Kritikfreudigkeit. Die Publizistik, die früher nur einzelne Vertreter gehabt hatte,[106] erwächst zu einer ernst zu nehmenden Macht, die nun nicht mehr aus Europa verschwindet.[107] Zweifellos bedeutet es einen Fortschritt in der abendländischen Kultur, wenn Streitfragen, seien sie nun kirchenpolitischer oder anderer Natur, nicht mehr nur mit dem Schwert, sondern weitgehend auch mit der Feder diskutiert werden. Eine starke geistige Be-

wegung und innere Unruhe hatte den Menschen um die Mitte des 11. Jahrhunderts ergriffen. Was nimmt es da Wunder, daß das Ringen der beiden universalen Gewalten von Kaisertum und Papsttum die Menschen auf breiter Ebene ergriff und veranlaßte, zur Feder zu greifen, was auf beiden Seiten in einer umfangreichen Streitschriftenliteratur seinen geistigen Niederschlag gefunden hat.[108] Dieses Phänomen der Streitschriftenliteratur - geradezu eine neue Literaturgattung - ist zwar nichts grundsätzlich Neues, aber neu ist die größere Ebene, weshalb man erst jetzt von dem Beginn einer Publizistik sprechen kann.[109] Die Publizistik als Mittel der Agitation, als Mittel, die Sinnesrichtung der breiten Masse in bestimmte Bahnen zu lenken, läßt hier zum ersten Mal das anklingen, was man modern als Kampf um die öffentliche Meinung ansprechen würde.[110]

Naturgemäß wurde die Publizistik der damaligen Zeit fast ausschließlich von der Geistlichkeit getragen, beherrschte diese doch als einziger Stand die Kunst des Lesens und Schreibens. So erklärt sich manchmal ein gewisser Mangel an Fühlung mit den Realitäten des Lebens.[111] Die Publizistik begegnet uns am häufigsten in der Form der vielfach abstrakten theologischen Abhandlung, die durch das Aufkommen der dialektischen Methode auch ein logisches Gewicht erhielt; das Wesen dieser Methode besteht in der künstlichen Aufstellung von allerhand dicta pro et contra, deren Lösung dann nach festen logischen Regeln versucht wird.[112]

Neben der Form der theologischen Abhandlung findet sich oftmals die Form des Briefes. Oftmals waren diese Briefe, die nach heutigen Gesichtspunkten an sich in die Intimsphäre des einzelnen gehörten, mit dem Nebenzweck einer öffentlichen Verbreitung verbunden, womit sich auch die häufige Zusammenstellung solcher Briefe mit kirchenpolitischer Publizistik in denselben Handschriften erklären läßt.[113] Daß die Briefe und Akten zum Investiturstreit schon unter den Zeitgenossen weit verbreitet waren, ergibt sich oft aus ihrer handschriftlichen Überlieferung und diese Verbreitung diente propagandistischen und publizistischen Zwecken.[114] Daß der Inhalt der in den Traktaten oder Streitschriften behandelten Probleme und Streitfragen auch die ungebildete breite Masse erreichte - man bedenke, daß diese Schriften durchwegs in lateinischer Sprache abgefaßt waren und es besteht kein Grund zu der Annahme, daß das mit der uns nicht erhaltenen publizistischen Literatur anders war -, dafür sorgten mitreißende Prediger. Aber auch anderweitig wurde der Inhalt von Streitschriften an die Laienwelt mitgeteilt, ja es wird sogar berichtet, daß dies mittels Flugschriften geschah, die von Hand zu Hand gingen[115]. Die Beeinflußung der öffentlichen Meinung durch die Publizistik gelangte im weiteren Verlauf des Reformzeitalters in dem von nun an kaum mehr abreißenden Kampf zwischen sacerdotium und regnum zu

immer größerer, besonders auch zu politischer Bedeutung, da sie mehr und mehr in unmittelbare Beziehung zum Herrscher gesetzt wurde. Papst und Kaiser erschienen mit der Zeit vielfach direkt als Absender und Urheber von politischen Traktaten und Briefen; es wurde geradezu ein förmlicher, von oben herab gelenkter Nachrichtendienst geschaffen. War die Publizistik unter Gregor VII. und Heinrich IV. im wesentlichen noch theoretisch-literarischer Art, so wurde sie beispielsweise unter Heinrich V. schon fast durchwegs politisch.[116]

Der wesentliche Zweck dieser Streitschriften war nicht, offizielle objektive Nachrichten zu geben, sondern im Parteiinteresse aufzuklären und zu belehren und die Tagesmeinung der jeweiligen Partei in möglichst weite Kreise zu bringen, wenn es auch zu weit geht, die Publizistik von damals mit unserer heutigen politischen Parteipresse gleichzusetzen.[117] Man muß sich überhaupt davor hüten, den Begriff der Streitschriften mit modernen Maßstäben zu messen und ihnen etwa moderne Pamphlete gegenüberstellen zu wollen, was zweifellos ein unverzeihlicher Anachronismus wäre.[118]

Dieser summarische, allgemeine Überblick über die Publizistik der Epoche des Reformzeitalters erschien uns von besonderer Bedeutung, weil die Schriften des Cambridger Kodex als Streitschriften angesehen wurden, wie ja auch ein Teil davon in die Libelli de lite der Monumenta Aufnahme fand. Von publizistischer Literatur im dargelegten Sinne kann man aber, wie wir noch sehen werden, wahrhaftig nicht sprechen.

Karl Bosl charakterisiert sehr treffend die allgemeine Situation: "Erstmals tritt so etwas wie ein Raum des öffentlichen Lebens in Erscheinung, in dem sich ein neuer Geist rührt. Es öffnen sich Fenster und Türen der Studierstuben und Pamphlete, Apologien, Broschüren, poetisch und prosaisch geformte Satiren flattern daraus in alle Winde. Das 11. Jahrhundert will nicht mehr nur, wie das 9. und 10., schulmäßig belehren, sondern es will überzeugen, überreden, ja verspotten und vernichten. Und obwohl man noch weiter an der aus Büchern erlernten lateinischen Sprache festhält, weitet sich der Kreis der Schriftsteller und Leser. Aber dieses Latein wirkt persönlicher und impulsiver, und neben ihm rühren sich schon die nationalen Sprachen. All das ist Zeichen einer Distanznahme von sich selbst und von den anderen, eine Fähigkeit zu kritischer Stellungnahme kündigt sich an."[119]

Allmählich nehmen die niedere Geistlichkeit und die gebildeten Laien an der Literatur stärkeren Anteil. Der Gesichtskreis weitet sich und umfaßt dank dem

Studium an fremden Hochschulen, dem Schulbesuch, den Fahrten nach Rom und in andere Länder und Orte, dank der Kreuzzugsbewegung sogar den Vorderen Orient, eine völlig anders geartete Welt und Menschheit.[120]

Wenn in Frankreich die geistige Situation vielfach anders ist als etwa in Italien und Deutschland, so in erster Linie deshalb, weil es vom Investiturstreit weniger berührt war, aber auch einfach aus dem Grunde, weil der Boden für die Pflege von Wissenschaft und Unterricht fruchtbarer war.[121] Aber gerade hier - abseits von dem gewaltigen kirchenpolitischen Ringen - ergreift das geistige Leben eine derartige Unruhe, so daß selbst die scheinbar so unerschütterlich fest in der Tradition verankerte Theologie zutiefst mitgerissen wird, sogar ins Wanken gerät.[122]

Für die Wissenschaftsgeschichte des Abendlandes bedeutet die Wende des 11./12. Jahrhunderts eine Zeit der Gärung und Auflockerung. Die alte biblizistische Theologie, wie man sie seit der Karolingerzeit pflegte, kämpt mit der neuen dialektischen Scholastik.[123] Der Gegensatz zwischen Dialektikern und Antidialektikern, der die Wissenschaft der Zeit beherrscht, ist dabei viel einschneidender als der Widerstreit zwischen Nominalismus und Realismus in der voranselmischen Epoche.[124] Der Aufschwung, die eigentliche Festlegung der Wissenschaften wie auch der Theologie auf die Dialektik geht noch vor Beginn der Scholastik besonders auf Berengar von Tours und Anselm von Besate zurück. Es beginnt ein teilweise ungesundes Überwiegen dieser Dialektik, die vielfach in Streitsucht, spitzfindigen Formalismus und eitle Sophistik ausartet. Aber neben den Schattenseiten darf man auch das Licht nicht vergessen. Besonders Berengar, in dessen Abendmahlslehre stark rationale Tendenzen sichtbar werden[125], gibt der Theologie auch neue Impulse. Er zieht die Vernunft der Autorität vor; denn "nur wer durch vernünftiges Denken nicht in den Besitz der Wahrheit zu kommen imstande ist, begnügt sich mit der Autorität".[126]

Von den Gegnern Berengars hat die wissenschaftliche Bewegung, die Ende des 11. Jahrhunderts, besonders durch Anselm von Canterbury, zunächst zum Beginn der Frühscholastik führte, ihren Ausgang genommen. Selbstverständlich empfing die Scholastik nicht nur von Männern wie Berengar neue Impulse, vielmehr besteht, wie Grabmann betont[127], die gesunde, einen Gedankenfortschritt bedeutende Scholastik nicht lediglich in Dialektik, sondern im Gleichgewicht zwischen Dialektik und Überlieferungsstoff, nämlich in den beiden Komponenten "ratio" und "auctoritas".

Selbstverständlich mußten Berengars Gegner zur Entkräftung seiner dialektischen

Schlüsse und zur Verteidigung der Väter gegen seine dialektischen Interpretationskünste ebenfalls von den Mitteln einer gesunden Dialektik Gebrauch machen. Man weist mit großem Scharfsinn die dialektischen Einwände des Gegners zurück, dann finden die Autoritätsgründe Berengars, seine Umdeutungen von Vätertexten eine kritische Beleuchtung. "In dieser Weise war eine glückliche Wirkung von Berengars Auftreten die Entfaltung einer neuen Tätigkeit auf theologischem Gebiete, die gegenüber einer übertriebenen Dialektik mehr die positiv-patristischen Gesichtspunkte hervorkehrte und auctoritas und ratio in die richtige Proportion zu setzen suchte."[128] Berengars Abendmahllehre, wonach das Sakrament nach der Konsekration seiner Wesenheit nach Brot und nur figürlich der Leib Christi ist, die rein rational mehr auf dem Augenschein als auf den Beteuerungen der Wahrheit beruht[129], sowie der durch diese Lehre hervorgerufene Abendmahlstreit fügen sich gut in den Rahmen der dialektischen Strömungen des 11. Jahrhunderts ein.

Aber wie immer riefen derartige Strömungen des endenden 11. und beginnenden 12. Jahrhunderts auch eine Reaktion hervor, eine konservative Richtung, vertreten besonders durch Petrus Damiani.[130] Auch Lanfranc fand zu einem vernünftigen Ausgleich zwischen "ratio" und "auctoritas" und lenkte zuerst als Leiter der berühmten Klosterschule von Bec in der Normandie[131], dann als Erzbischof von Canterbury (1070-1089) den Antagonismus von allzu fortschrittlichen und allzu konservativen Tendenzen in die Bahn einer gemäßigten Dialektik.

Die Bildung war in ganz Mitteleuropa besonders erfolgreich von den Benediktinerklöstern gepflegt worden. "Ihrem wissenschaftlichen Geist gesellt sich noch die asketische Strenge, die kritische Stellungnahme zum Früheren und zur monastischen wie weltgeistlichen, nicht zuletzt der kurialen Gegenwart bei und diese Mönchsbewegung verbindet in eigentümlicher Weise mit der Expansionskraft des Neuen einen Hang zur Meditation und zum Mystizismus."[132]

Die Entwicklung des wissenschaftlichen Lebens ging selbstverständlich Hand in Hand mit der Entwicklung der Schulen. War doch gerade die Schule in dieser Zeit fast der einzige Weg zur höheren Bildung. Zweifellos war das mit eine Folge des Aufstiegs der bischöflichen Macht seit der Zeit des Investiturstreits, die unter anderem das Aufblühen der Kathedralschulen in Chartres, in Tours, in Reims, in Paris sowie in ganz Flandern bis zum Niederrhein nach sich zog. Auch in Deutschland, zum Beispiel in Hildesheim[133], oder Bamberg[134] gewinnen die Kathedralschulen an Bedeutung. Die beiden Hauptfunktionen des gelehrten Unterrichts im 12. Jahrhundert sind "lectio" und "disputatio".[135] Dabei ist

die ars disputandi an sich nicht mehr neu, sie begegnet uns schon in der Patristik und dann wieder in der Vorscholastik. Die Methode, Einwände zu machen und zu lösen, war schon in der griechischen Philosophie geläufig und kommt gelegentlich in der patristischen Literatur vor. Aus der Fassung von Schriften in Dialogform kann man wohl schließen, daß es auch im Unterricht zu Rede und Gegenrede zwischen Lehrer und Schülern gekommen ist. Infolge dieser Arbeitsmethode sind auch Disputierübungen ziemlich selbstverständlich.[136)]

In den theologischen Schulen hat sich die dialektische Behandlungsweise eine zusehends wachsende Bedeutung zu verschaffen gewußt. Die eigentliche Festlegung der dialektischen Disputationsmethode auf philosophischem Boden und dann ihre Verwertung für theologische Lehrzwecke hängt mit dem Bekanntwerden der aristotelischen Analytiken, Topik und Sophistik in der abendländischen Scholastik zusammen. Diese Methode schärfte den Verstand, machte schlagfertig und wortgewandt und erlegte einem Schüler den Zwang auf, sich einer logisch korrekten Ausdrucksweise zu bedienen.[137)]

So konnte sich die Dialektik an vielen Orten eifriger Pflege und hoffnungsvollen Aufblühens erfreuen. Aber mit dem steigenden Interesse an dialektischen Studien und Übungen, mit der Weiterbildung der Disputationstechnik verband sich gar bald auch als Nebenerscheinung der Hang zur Übertreibung der Dialektik, die Sucht nach Subtilitäten. Spitzfindige Fragen werden nicht mehr nur logisch, sondern sophistisch gelöst. Diese Sophismata in der Früh- und Hochscholastik waren vielfach logische Übungsaufgaben, Betätigungen logischer Kasuistik. Sie verfolgten den Zweck, an Beispielen die Gesetze der Dialektik, namentlich auch die Grundsätze der Sprachlogik einzuexerzieren. Aber neben diesen "sophismata logicalia", die im wesentlichen formelle Zwecke verfolgten, finden sich auch Spitzfindigkeiten inhaltlicher Art, die man einfach als Entartung ansehen muß.[138)]

Hinter dem ganzen Schulbetrieb der Scholastik steckt System und Methode; aber wie jeder derartige vorwiegende Schul- und Lernbetrieb fast eines ganzen Volkes im großen auf Gemeinschaftsarbeit beruht, so darf doch auch nicht übersehen werden, daß das persönliche und individuelle Moment, wenn nicht ganz, so doch weitgehend in den Hintergrund tritt.[139)] Man reihte mit Sammelfleiß Sätze und Sentenzen der Väter aneinander - vielfach in rein mechanischer Tätigkeit -, die man fast durchwegs aus Exzerpten und Florilegien und nicht aus den patristischen Werken selbst entnahm. Die eigene Arbeit bestand oft nur in der Herstellung äußerer Verbindungsmittel dieser patristischen Sätze.

Theologen, die sich vorwiegend der dialektischen Kunst bedienten, benutzten oftmals die einzelnen Sätze aus Vätertexten meist ohne Rücksicht auf den übrigen Text und Zweck der patristischen Schrift. So müssen sich völlig aus dem Zusammenhang gerissene Sätze zu dialektischen Deduktionen und Distinktionen vielfach Umdeutungen und Verrenkungen gefallen lassen.[140]

Selbstverständlich darf man nicht verallgemeinern, haben doch große Denker der Zeit, wie Anselm von Canterbury, der Vater der Scholastik[141], die Autorität der Väter als belebende Kraft und nicht als eine unüberschreitbare Grenze des theologischen Arbeitens empfunden. Dasselbe gilt in etwa für den zeitlich etwas späteren Bernhard von Clairvaux, der "durch seine persönliche Aktion und durch das Gewicht seiner ganzen Geistesrichtung dem Übergreifen der Hyperdialektik auf theologisches Gebiet Einhalt" gebot und der "Gefahr rationalistischer Zersetzung der Mysterien des Christentums entgegenwirkte".[142]

Die Literatur der damaligen Zeit ist uns vielfach in Sammlungen aller Art überliefert. Bevor man aber systematische Gesamtdarstellungen der Theologie vorwiegend in den sogenannten Sentenzensammlungen und theologischen Summen anlegte, wurden theologische Stoffe zumeist in Form von Monographien behandelt, die häufig auf Anregung von Schülern, Bekannten und Freunden entstanden und gerne auch in Briefform gekleidet wurden.[143] Der größere Teil der Briefe ist uns jedoch nicht isoliert, sondern in Sammlungen erhalten.[144] Die Literaturform der Briefsammlungen kann einem politischen Geschichtswerk, einem kanonistischen oder homiletischen Lesebuch oder einfach einem schulmäßigen Ausbildungswerk entsprechen.[145] Mit dem stärkeren Aufkommen der von strenger Sachlichkeit erfüllten Sentenzensammlungen, der Summen und Questionen, ging die Bedeutung der Briefsammlungen freilich mehr und mehr zurück.[146]

Von nicht geringerer Bedeutung waren die kanonistischen Sammlungen, die teils gelehrtem Interesse entsprangen, teils ausschließlich der Praxis dienen sollten, als Privatarbeiten aber ihren Geltungsbereich nach dem Prinzip der Bewährung selbst zu erreichen versuchen mußten.[147] Der wissenschaftliche Zweck systematischer Canonessammlungen ist im wesentlichen die Herstellung eines Rechtsbuches, das das ganze kirchliche Leben betrifft oder ein Einzelgebiet umfassend behandelt.[148] Hatte schon Isidor von Sevilla im Rahmen seiner Enzyklopädie[149] an der Wende vom Altertum zum Mittelalter auch Rechtsprobleme ausführlicher angeschnitten, so kann man im 12. Jahrhundert dank der Vorarbeiten der Kanonisten der Epoche des Investiturstreits - besonders Ivo von Chartres - geradezu von der Schaffung einer selbständigen Kirchenrechtswissen-

schaft sprechen, deren Begründer der in Bologna lehrende Gratian ist, der mit seiner "Concordantia discordantium canonum"[150] als erster "eine Gesamtbearbeitung des kanonischen Rechts in Angriff nahm, die die Quellen gleichsam in die Anmerkungen verwies und über ihnen ein Lehrbuch aufbaute".[151]

Da die methodischen Prinzipien aus dem gemeinsamen Quell der Scholastik schöpften und die Kanonistik zunächst zusammen mit der Theologie der Kloster- und Domschulen betrieben wurde, blieben die Beziehungen innerer und äußerer Art zur übrigen Theologie recht eng. So tritt auch hier wie überall in der Literatur der Zeit weniger der Autor in den Vordergrund, sondern vielmehr die Lehrmeinung des Werkes, die Schule und ihre Tradition.[152]

So ist hier wie überall in der Literatur der Zeit das Ergebnis das gleiche; es fehlen nicht ganz die individuellen Züge, im wesentlichen aber geben die einzelnen Schulen - Kathedral- oder Klosterschulen - dem Schrifttum ihr Gepräge. Der einzelne tritt in den Hintergrund, er ist nur publizierendes Werkzeug der Ansichten und Lehrmeinungen einer bestimmten Richtung oder Schule. Nicht zuletzt aus diesem Grunde sind auch heute noch so viele Handschriften vom Dunkel der Anonymität umfangen und werden es auch wohl bleiben. Will man eine Einzelperson eruieren, so stößt ein derartiges Beginnen also auf diverse Schwierigkeiten. Es gilt die Tatsache zu berücksichtigen, daß die geistigen Urheber eines Schriftstücks nicht mit seinem Verfasser oder Schreiber identisch sein müssen. Ein Schriftvergleich ist da von vornherein illusorisch. Mit einem Stilvergleich kommt man nicht viel weiter. "Auch gegenüber den subtilsten Beobachtungen besteht immer noch die Möglichkeit, daß der zweite Text von einem Nachahmer des ersten herrührt oder daß beide Verfasser aus den gleichen Quellen schöpfen und den gleichen Sprachgebrauch erlernt haben, ebenso wie umgekehrt derselbe Autor in zwei Texten die allerverschiedensten Denk- und Ausdrucksformen an den Tag legen kann".[153]

Alle diese Ausführungen gelten mutatis mutandis für den Cambridger Kodex. Sie sollten von dem großen Teil der Forschung in Erwägung gezogen werden, der sich immer wieder bemüßigt fühlte, als Selbstverständlichkeit bei den einzelnen Stücken der fraglichen Handschrift von e i n e m und sogar von einem b e s t i m m t e n Autor zu sprechen; denn dagegen bestehen - wie wir gesehen haben - grundsätzliche Bedenken.

Gerade bei Feststellung der Autorschaft bei Werken anglonormannischer Schriftsteller des frühen 12. Jahrhunderts ist besondere Vorsicht am Platze, da

sich Stil und sonstige literarische Kriterien hier besonders ähneln.[154] Kann man in der Regel annehmen, daß Stücke einer bestimmten Sammlung - gleich welcher literarischen Gattung - wenigstens in etwa in ursprünglichem Zusammenhang zeitlicher, örtlicher, personeller und sachlicher Art stehen, so kann dies von unserem Cambridger Kodex ganz und gar nicht gelten. Man kann weder den Entstehungsort noch die Entstehungszeit genau angeben, auch zeitgenössische literarische Quellen geben keinerlei Auskunft.[155]

Bescheiden wir uns denn damit, diesen umstrittenen Kodex zu besitzen, dessen Inhalt zwar oft recht nichtssagend, ja bisweilen geradezu unverständlich und unsinnig ist, der aber auch origineller Gedanken nicht entbehrt. Alle Mutmaßungen über den oder die Autoren, Entstehungszweck und Entstehungsort des Kodex können nie absolut beweiskräftig sein und somit nichts anderes als Hypothese bleiben.

2. Untersuchung der Gedankengänge in einzelnen Schriften mit kirchenpolitischem Hintergrund

Wie schon die bisherigen Ausführungen gezeigt haben werden, ist in den einzelnen Schriftstücken des Cambridger Kodex von allen möglichen Dingen die Rede, man kann schon bald sagen im wesentlichen von Dingen, die mit kirchenpolitischer Publizistik reichlich wenig zu tun haben. So rühren viele Stücke etwa an theologische und dogmatische Probleme oder behandeln kanonistische Fragen, die mit dialektischer Akribie abgehandelt und durchdacht werden. Manche dieser Schriften muten einen fast wie sophistische Spielerei an. Aber selbstverständlich kann man nicht alles über einen Kamm scheren, finden sich doch einige durchaus ernsthafte Traktate in der Sammlung, die bestimmt einer Erörterung wert sind, wenn ihnen auch - das muß man unter anderem aus der ganzen Art der Überlieferung annehmen - die Absicht publizistischer Verbreitung fehlte. Daß wir hierbei besonders auf die von Böhmer in den Monumenta edierten Stücke einzugehen haben, die prima facie den Eindruck von publizistischer Literatur zum Investiturstreit machen, bestätigt nur wieder den Vorwurf Funks gegen Böhmer, daß er damit den Eindruck erweckt habe, der ganze Kodex bewege sich unter dem Etikett Investiturstreit und Reformbewegung.[156]

Zur Frage des Zölibats und der Ordination von Priestersöhnen

Ohne Zweifel war einer der wichtigsten Streitpunkte des Reformzeitalters der Zölibat und die Ordinationsfähigkeit von Priestersöhnen. "An liceat sacerdotibus inire matrimonium" fordert die erste der in den Monumenta enthaltenen Schriften.[157] Aggressiv wird sofort die Gegenseite attackiert: Ich möchte wissen, wer es verordnet hat, daß die christlichen Priester keine Ehe eingehen sollen, Gott oder die Menschen. Hat Gott es getan, so muß man ihm mit tiefster Ehrfurcht gehorchen, haben es aber nur die Menschen getan, so erlangt man nicht das ewige Seelenheil, wenn man ihnen gehorcht, noch verliert man es, wenn man es nicht tut.[158]

Hier wird weiter sehr klug damit operiert, daß weder im Alten noch im Neuen Testament etwas von einem Zölibatsgebot zu finden sei und folglich eine derartige Forderung nur auf menschliches Gebot zurückgehe; denn schließlich müsse man Gott mehr gehorchen als den Menschen.

Gleich hier wird eine grundsätzliche Methode und Tendenz klar, die symptomatisch für die meisten anderen Stücke des Kodex ist: man läßt nur das gelten, was positiv in der Schrift steht. Der unkritische Betrachter wird hier vielleicht bereits reformatorische Ideale aufleuchten sehen, wird - wie es so oft geschehen ist - von einem Vorläufer der Reformation sprechen. Man muß mit solchen Klischeevorstellungen vorsichtig sein und muß vielmehr differenzieren, passen doch gerade solche Gedanken sehr gut zu dem allgemeinen "rationalen Trend" dieser Zeit der Gärung und Auflehnung, der mit der Dialektik seinen Siegeszug antritt und der einer allgemeinen Kritikfreudigkeit, die auch vor der Autorität der Väter nicht zurückschreckt, die Schleusen öffnete. "Traditio igitur hominum est, non Dei, non apostolorum institutio."[159]

Aus der Paulusstelle 1. Tim. 3, 2 - "oportet episcopum esse unius uxoris virum" - leitet der Autor dieses Schriftstückes sogar ein göttliches Ehegebot, auch für die Priester, ab. Gerade diese ganz aus dem Zusammenhang gerissene Schriftstelle muß sich durch die Publizisten des Reformzeitalters alle möglichen Deutungen gefallen lassen und wird immer wieder als Zeuge für die Priesterehe aufgerufen.[160] Wie selbstverständlich wird dabei auf die Priesterehe bezogen, was der Apostel ganz allgemein über die Ehe sagt.

Zwar werde nach 1. Kor. 7, 2 ganz allgemein die Ehelosigkeit als erstrebenswert hingestellt, aber diese besondere Gabe sei nicht allen Menschen verliehen.[161] Der paulinische Rat, "melius est nubere, quam uri"[162], den der Autor des Schriftstückes weiter erteilt - übrigens ebenfalls eine Schriftstelle,

die der Verfasser mit den meisten übrigen Publizisten seiner Zeit, die sich für die Priesterehe einsetzen, teilt - ist nun freilich nur als Korrektiv gegen die natürliche Sinnlichkeit gedacht. Dabei bleibt er nicht bei dieser Auffassung stehen, sondern schreibt der Priesterehe auch noch positive Segnungen zu.[163]

Was in der Schrift steht, ist oberste Maxime für Gültigkeit und Ungültigkeit von Verordnungen. Dieser Gedanke findet sich stereotyp in fast allen Schriften wieder. Die einzige Ausnahme bildet das Schrifttum des heiligen Augustinus. So meint der Autor in unserem Zusammenhang auch, daß nach Augustinus die Ehe gut sei.[164] Es wohne ihr ein dreifaches Gut inne: "fides, proles, sacramentum". Treue, durch welche man außer der Ehe nicht mit anderen Unzucht treibe, liebende und gütige Kindererzeugung und religiöse Erziehung und das Sakrament, daß man die Ehe nicht trenne. Dieses dreifache Gut und damit die natürliche Ordnung, von der göttlichen Wahrheit eingesetzt, vernichte der, welcher die Ehe verbiete. Glauben etwa die, welche die Zölibatsgesetze erlassen haben, nicht, daß Gott auch die Sprößlinge aus einer Priesterehe zur Errichtung des himmlischen Jerusalem und zur Ergänzung der Schar seiner Engel benötigt?[165] Nicht nur gegen das Naturgesetz, das göttliche Recht - divina et eterna lex -, verstoße das Verbot der Priesterehe, sondern auch gegen die Pläne der Vorsehung, da aus einer Priesterehe ja einmal Engel, also Auserwählte, hervorgehen können. - Es sind zweifellos beachtliche Argumente, die sich auf das Naturrecht und die göttliche Prädestination stützen. Trotzdem sind wir nicht dazu berechtigt, gleich von einem Vorläufer der Reformatoren zu sprechen, vielmehr handelt es sich hier um zum guten Teil wohl mißverstandenes augustinisches Gedankengut.[166]

Gott habe von Anfang an, noch ehe etwas geschaffen war, den Wunsch gehabt, daß die Menschen, die er schaffen würde, einander erzeugten. "Que cum ita sint, necesse est, ut sicut laici, ita etiam sacerdotes, de quibus homines creantur, ad ipsos creandos ministerium exhibeant divine voluntati et preordinationi."[167] Das Wesentliche bei allem sei der Wille Gottes, "parentes non sunt auctores creationis filiorum, sed ministri".[168] Entzögen sich die Eltern, ob Laien oder Priester, diesem ministerium, so widersetzten sie sich dem göttlichen Willen. "Voluntas enim Dei et predestinatio lex eterna est, in qua omnium rerum cursus decretus est, et paradigma est, in quo omnium seculorum forma depicta est, que nulla ratione aboleri potest."[169]

Handelten die Eltern gegen den göttlichen Willen wissentlich, so sündigten sie schwerer, als wenn sie dies nur unwissentlich täten.[170] Solche Zugeständnisse

bewegen sich durchaus auf der Ebene der Orthodoxie und widersprechen eigentlich einer konsequent zu Ende gedachten Prädestination, bei der eigenes Zutun doch völlig irrelevant ist.

Wären die "primi parentes" der Heiligen ehelos und enthaltsam geblieben, so wäre kein Heiliger geboren, keiner mit Ruhm und Ehre im Himmel gekrönt worden, keiner hätte in die Schar der Engel aufgenommen werden können. Dies alles sei nur ein Verdienst der Ehe, weshalb man das Zusammenleben der Eltern und ihre Fruchtbarkeit für seliger und heiliger preisen müsse, als jedes andere Verhältnis.[171] Nur denen, die Gott von Ewigkeit her dazu bestimmt habe, sei Ehelosigkeit zu empfehlen. Denn wie er von Ewigkeit her gewollt habe, daß einige Menschen mit der Fähigkeit zu zeugen geboren würden, so habe er auch gewollt, daß einige mit der Fähigkeit zur Enthaltsamkeit und Ehelosigkeit gezeugt würden. Nur dann seien Ehe und Ehelosigkeit gut, wenn sie dem göttlichen Willen entsprächen. Ohne Ehe gäbe es keine Heiligen, wenn alle Menschen jungfräulich blieben, gäbe es auch keine jungfräulichen Menschen.[172] Ob aber jemand die eheliche Bürde auf sich nehmen oder ehelos bleiben solle, das lehre ihn das göttliche Wort in seinem Herzen.

Dieses Schriftstück kann man wohl ohne weiteres als eine bestimmte Stellungnahme im Streit um die Durchführung des Zölibats ansehen.[173] Selbstverständlich ist damit noch nicht von einer Streitschrift mit dem Wunsche nach Publizitätswirkung die Rede, was uns aber weiter gar nicht interessieren soll. Tatsache ist jedenfalls, daß dieses Schriftstück es mit der entsprechenden Streitschriftenliteratur zu dieser Frage durchaus aufnehmen kann.[174] Ziemlich einmalig dürfte der Versuch der Rechtfertigung der Priesterehe durch den Hinweis auf die göttliche Prädestination, die auch die Priestersöhne einschließe, sein. Ebenso beachtlich ist die Tatsache, daß es den einzelnen Priestern überlassen wird, sich für Ehe oder Ehelosigkeit zu entscheiden, je nachdem ob sie das donum continentiae haben oder nicht.[175]

Sehr deutlich tritt bereits hier die mit dialektischen Fangschlüssen arbeitende Logik des Verfassers zutage, die wir in anderen Stücken noch ausgeprägter finden, welche sich in dem Schluß besonders äußert, wenn alle Menschen enthaltsam wären, gäbe es keine Heiligen und keine jungfräulichen Menschen mehr, als ob allein das priesterliche Zölibatsgebot dafür verantwortlich zu machen wäre.

In der nächsten der von Böhmer in den Monumenta herausgegebenen

Schriften des Kodex finden sich ganz ähnliche Gedankengänge, nur in breiterer und weitschweifigerer Ausführung[176], aber gelegentlich von einer bemerkenswerten geistigen Freiheit und Gelöstheit.

Es handelt sich dabei um eine "Apologia pro filiis sacerdotum et concubinarum"[177] - also um eine Verteidigungsschrift für die Söhne von Priestern und deren Konkubinen - "quos nunc quidam iudicant ad sacros ordines non debere admitti pro eo quod ex legitimo coniugio non sunt generati, etiam si sancti sint et electi".[178] Das Stück wendet sich also gegen die bekannten Reformgesetze, welche den Söhnen von Priestern und deren Konkubinen die Ordinationsfähigkeit absprechen. Dies wäre an sich durchaus nichts Besonderes, wenn der Autor des Stückes hier nicht wirklich eigenwillige, freilich oft von sophistischen Spitzfindigkeiten durchsetzte Gedanken äußerte, die dann die Forschung immer wieder dazu verleiteten, von einem Revolutionär und Vorläufer der Reformation zu sprechen.

Die umstrittenen Bestimmungen bestünden deshalb, daß die Menschen durch einen besseren Lebenswandel schneller ins Himmelreich gelangten, "quasi non possunt alie vie reperiri et quidem faciliores et magis idonee, quibus id effici possit".[179] - Man beachte die beißende Ironie des Verfassers! - Warum habe das nicht auch Geltung für die Söhne von Dieben und Mördern? Hier mache man einen Unterschied zwischen Verworfenen und Auserwählten, nicht aber bei der Beurteilung von Priester- und Konkubinariersöhnen. Als ob das Gerechtigkeit wäre!

Ein simpler und doch zumindest aufs erste schlagender Vergleich, der zeigt, mit welchen Mitteln ein dialektisch geschulter Schreiber arbeitet, einem sophistischen Hinübergleiten in etwas, was im Augenblick gar nicht zur Debatte steht! Aber gerade solche Methoden waren geeignet, den unbefangenen Leser zu beeindrucken. War es doch zweifellos ein bestechender Gedanke, im hohen Mittelalter gewissermaßen an das Gleichheitsprinzip zu appellieren!

Wir wollen ja nicht - so gehen die Ausführungen weiter - der fornicatio und anderen menschlichen Gebrechen das Wort reden, aber wir müssen uns davor hüten, "ut non dampnemus bonum nature nec quod Deus ex eo facit temerarie criminemur".[180] Gott lasse nichts Schlechtes zu, "nisi adeo esset et bonus, ut benefaceret et de malo", was der Autor des Stückes unter Berufung auf Augustinus meint, das habe auch von der fornicatio zu gelten. Aus einer legitimen wie auch aus einer illegitimen Verbindung könnten Heilige entstehen - das haben wir sinngemäß im vorhergehenden Stück auch schon gehört. - Jede ehe-

liche Verbindung sei nach der "lex nature" legitim, nur das positive Recht - die "lex descripta" - unterscheide zwischen legitimen und illegitimen Ehen.[181]

Es ist ein spezifisch mittelalterlicher Zug, das Alte höher zu schätzen als das Neue, wie uns J. Spörl gezeigt hat[182]; dieser Zug offenbart sich besonders deutlich im mittelalterlichen Rechtsbewußtsein.[183] Gerade die Kanonessammlungen des Reformzeitalters, die altes Recht brachen, vorwiegend dadurch, daß sie laikale Aktivität in der Kirche weitgehendst auszuschalten versuchten, räumten damit mit jahrhundertelang gewachsener Tradition auf, was naturgemäß viele Zeitgenossen als Afront empfanden. Auf jeden Fall ist die Berufung des Autors auf das Naturrecht, gewissermaßen als lex maior, die positives Recht bricht, recht interessant.

"Crescite et multiplicamini et replete terram" sei "summa lex nature", ohne die es das ganze Menschengeschlecht nicht gäbe.[184] "Omnis hominum generatio sive multiplicatio legitima est per naturam et benedicta a Domino." -

Um seine Beweisführung besonders attraktiv zu gestalten, ist dem Verfasser dieses Stückes jedes Mittel recht, auch das der simplen Verallgemeinerung, gleich als ob die Vermehrung der ganzen Menschheit nur von den Priesterehen abhinge. Die "divina ratio, que est summa lex", lasse auch aus einer sogenannten illegitimen Ehe Menschen entstehen, denn Gott "creat, non parentes".[185] Die Eltern sind nicht "auctores generationis filiorum, sed ministri". Wie sie ihren Auftrag Gottes ausführen, ob gut oder schlecht, das ist ihre Sache, nicht die ihrer Kinder. "Si quid enim vel boni vel mali est in coniugio, id parentum est, non filiorum". Nach Ezech. 18, 20 gelte: "Anima enim que peccaverit ipsa morietur. Filius non portabit iniquitatem patris, et pater non portabit iniquitatem filii."[186]

Solche Gedanken sind zweifellos Ausdruck einer weitgehenden geistigen Freiheit und Beweglichkeit, sind Zeichen einer Distanznahme von sich selbst und von den anderen. Der Investiturstreit hatte die Geister wachgerüttelt und die Gewissen geschärft[187], ja man kann sagen, daß er erst möglich wird, als ein wirklich durchgebildetes christliches Gewissen sich durch die Herrschaft des Königs über die Kirche verletzt fühlt. Hier findet sich sicherlich der Schlüssel für gewisse freie Gedanken unseres Autors. Noch wäre es verfrüht, bereits die Persönlichkeit des einzelnen in Erscheinung treten zu sehen, aber eine allgemeine Aufwertung des Menschen scheint sich hier doch bereits am Horizont abzuzeichnen. Als Grund für die Verweigerung der Ordination der Priestersöhne

dürfe nicht die eventuelle Schuld der Eltern ins Gewicht fallen. Von hier aus ist es doch wirklich nur noch ein winziger Schritt zu der Feststellung, daß Abstammung und Herkunft der Person nicht entscheidend in Rechnung gestellt werden dürfen, sondern allein die Persönlichkeit das Wesentliche ist. Die unehelichen Kinder kämen nicht unreiner und sündiger zur Welt als die ehelichen, heißt es dann weiter. Mit welchem Recht denn wolle man die zurückweisen, die in der Taufe Christi göttlicher Natur teilhaftig geworden sind?[188] So komme es häufig vor, daß Kinder aus einer legitimen Ehe stammend getauft werden, aber "sint vasa ire, apta in interitum" - wie es Röm. 9, 22 heißt -, während andere, die wirklich aus einer illegitimen Verbindung stammen und zur Taufe kommen, "sint vasa misericordie, apta in salutem".[189] Es gebe auch unter den Sprößlingen aus sogenannten illegitimen Ehen Auserwählte. Deshalb hüte man sich vor einem Verbot der Ordination von Priestersöhnen, auf daß man nicht gemäß Gal. 1, 89 dem Anathem verfalle: "Si quis aliud vobis annuntiaverit, preter id quod annuntiavimus et accepistis, licet angelus de celo, anathema sit."[190] - Dieser Satz wird beinahe stereotyp im Mittelalter für etwas, was man als häretische Neuerung abtun will, verwendet.[191]

Die Auserwählten, die "ex Spiritu sancto et immaculata sponsa Christi, id est sancta ecclesia, nati sunt", nicht zu den Weihen zuzulassen, weil sie nicht aus einer legitimen Ehe stammten - diese sei doch ebenso wie die illegitime Verbindung fleischlicher Natur -, widerspreche dem Wort des Apostels Paulus (1. Cor. 6, 11): "Et hec quidem fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis in nomine Domini et in virtute Spiritus sancti".[192] Wer aus Gott oder dem Heiligen Geiste geboren sei, könne auch am besten "ad officium sancti Spiritus" zugelassen werden und könne am würdigsten "typicam unctionem sancti Spiritus" empfangen.[193]

Für jeden Jünger Christi sei es Pflicht, der Lehre und dem Beispiel des Meisters zu folgen; deshalb sei es keineswegs gerechtfertigt, diejenigen von den Weihen auszuschließen, die nach göttlichem Willen ordiniert werden sollen. Gottes Auserwählten solle keine "sanctitas, nulla perfectionis gratia" fehlen, vielmehr sollten sie "per gratiam" haben, was ihm "per naturam" eigne.[194] - Also: Diejenigen, welche heilig und vollkommen wie Gott selbst sind, seien sie das auch nur durch seine Gnade, müssen auch in den Stand gesetzt werden, gottesdienstliche Handlungen zu vollziehen. In dem Leib Christi, der Kirche, seien alle Glieder "divino ordine" angeordnet; alle wahrhaften Christen seien Glieder dieses Leibes, stammten sie nun aus einer legitimen oder aus einer illegitimen Ehe.[195] Ein solches Glied könne nun aber, obgleich einer illegitimen Verbindung entsprossen, ein "oculus" oder "facies" sein, also ein edler

Körperteil, während vielleicht ein Sproß aus legitimer Ehe nur ein "pes" sei. Wie aber solle mit Fug und Recht ein "pes" dem geistlichen Stande angehören dürfen, wenn gleichzeitig ein "oculus" nur Laie sei?[196)]

Der Eindruck verdichtet sich mehr und mehr: der Autor dieses Schriftstückes predigt die göttliche Prädestination; sie ist das zentrale Thema des ganzen Stückes. Gottes Vorherbestimmung und Gottes Ratschluß dürfen menschliche Bestimmungen und Gesetze nicht entgegenstehen. So war es auch zu verstehen, wenn der Verfasser meinte, daß die Eltern der Kinder nur Gottes Werkzeug bei der Zeugung darstellen. Eine an sich bestechende These, die vor allem auch deshalb wieder interessant ist, weil sie zeigt, wie gelöst und frei man nach dem großen Umbruch bereits denkt, selbst wenn - wie man annehmen darf - solche Gedanken nicht Allgemeingut waren. Wenn man weiter aus der Argumentation des Autors Ideen heraushören kann, wie die, daß die Kinder nicht für die Schuld der Eltern verantwortlich zu machen seien, so mutet das beinahe schon modern an, selbst wenn solche Ideen nur Ausfluß eines übersteigerten Prädestinationsglaubens sind.

Es sei auch verwunderlich, gehen die Ausführungen weiter, daß derjenige, welcher "habet potestatem audiendi verbum Dei et faciendi", eben weil er aus Gott ist, "non debeat habere potestatem dicendi illud in ecclesia", wo es doch eine viel größere Gnade sei, das Wort Gottes zu hören und nach ihm zu handeln als es zu verkünden.[197)] Ebenso seltsam sei es, daß jemand, der "habet potestatem manducandi et bibendi corpus et sanguinem Christi", nicht haben sollte "potestatem pronuntiandi verba, quibus conficitur corpus et sanguis Christi". Vielmehr gereiche es einem doch zum Heile, "manducare et bibere, si tamen digne fiat, quam verba illa pronunciare". Wir essen und trinken den Leib und das Blut Christi, nicht nur um seiner Gnade, sondern auch um seiner göttlichen Natur teilhaftig zu werden, "quo et sacerdotio sanctius atque beatius esse videtur".[198)] Mit solchen Gedankengängen leugnet der Verfasser schlechthin die Notwendigkeit der Priesterweihe und redet einem allgemeinen Priestertum das Wort, womit er sich zweifellos auf theologisches Neuland begibt.[199)]

Wer getauft sei, besitze das Priestertum, die in Christo Jesu Getauften ziehen Christum an. Christus sei "stola prima" und wer diese angelegt habe, dem dürfe auch die "sacerdotalis stola" nicht verweigert werden, "que incomperabiliter inferior et minus sancta est". Dieses allgemeine Priestertum stehe allen Getauften ohne Rücksicht auf "natio" und "sexus" zu.[200)] In Christo seien alle Menschen eins, wie es in Gal. 3, 28 heißt.

Unter Heranziehung weiterer Schriftstellen wird nun das allgemeine Priestertum aller getauften Christen nach allen möglichen Richtungen ausgebaut und erhärtet; dies gipfelt in dem berühmten Satz (Petr. 2, 9): "Vos autem genus electum, regale sacerdotium"[201] - ein Satz, der normalerweise immer wieder als Stütze des königlichen Regiments in der Kirche zu finden ist, so auch in dem Königstraktat des Kodex.

Die von Christus Auserwählten stammten von dem höchsten Priester und König, weshalb man mit Recht von einem königlichen Priestertum rede, sie sind "lapides vivi, sunt coedificati domus spirituales, sunt genus electum, quod sint sanctum et regale sacerdotium, quod videlicet a Deo patre et Christo Jesu acceperunt". Jene dürfen keinesfalls verurteilt werden, "quod per deum sunt et non debere a v i c a r i o Christi accipere, quod ab ipso Christo acceperunt, cum multo sanctius atque prestantius sit, quod a deo Christo accipitur, quam quod ab h o m i n e tantum tribuitur".[202]

Hier findet sich also nochmals der immer wieder beobachtete Gedanke, daß man Gott und seinen Gesetzen mehr gehorchen müsse als denen eines Menschen, auch - und hier können wir eine sehr interessante Nebenbeobachtung machen - des "vicarius Christi". Wie wir gesehen haben, polemisiert der Verfasser dieses Schriftstückes ganz allgemein gegen die kurialen Reformgesetze gegen Priesterehe und Ordination von Priestersöhnen. Der Gebrauch des Titels "vicarius Christi" kann hier nun ganz eindeutig nur auf den Papst bezogen werden. Wenn man aber weiß, wie sehr dieser Titel von den königlichen Publizisten und Theoretikern für den weltlichen Herrscher in Anspruch genommen wurde - auch der Königstraktat des Kodex spricht voll Emphase von dem rex als dem vicarius Christi[203] - so wird offensichtlich, daß diese Schrift und der Königstraktat nicht von demselben Autor stammen können. In einer grundsätzlichen Frage wäre das ein zu großer Wandel der Anschauungen.

Die Gedanken des Verfassers dieser Apologie plätschern nun munter weiter, ohne irgendetwas Neues zu sagen. Es zeigt sich hier übrigens ganz deutlich eine Schwäche, die sich durch sämtliche weiteren Stücke des Cambridger Kodex hindurchzieht. E i n Gedanke wird teilweise bis zum Exzess breitgetreten und durchexerziert, von allen Seiten beleuchtet; man hat manchmal den Eindruck, als kämen dem Autor seine Gedanken erst beim Niederschreiben, die er dann gleich zu Papier bringt. Hieraus erklären sich auch die oftmals verstiegenen, über jedes Maß und Ziel hinausschießenden Ideen. Man achte nur auf den Schluß des Stückes! Vielleicht wende jemand ein, das ka-

nonische Recht verbiete eben, daß die Priestersöhne zur Ordination zugelassen werden, damit habe man sich einfach abzufinden. Darauf müsse mit dem Apostel (Gal. 5, 18) geantwortet werden: "Si spiritu ducemini, non estis sub lege".[204]

Die Führung durch den Geist Gottes an Stelle der Kanones zu setzen, dürfte wohl ziemlich einmalig sein und fällt fraglos aus der Linie der Orthodoxie heraus.[205] Damit versucht der Autor mit einem einzigen Bibelwort die ganze kirchliche Autorität zu untergraben. Auf der Suche nach Neuland für die freie geistige Betätigung, der mit Beginn der Scholastik und der damit aufkommenden dialektischen Methode Tür und Tor geöffnet sind, ignoriert er alle Schranken der konventionellen Lehrmeinung. Ob er sich der Konsequenz seiner Gedanken voll bewußt war, darf wohl bezweifelt werden.

Was diesen beiden Schriftstücken über Priesterehe und Ordination von Priestersöhnen besonders eignet und immer wiederkehrt, ist - wie schon angedeutet - die stereotype Berufung auf die göttliche Prädestination. Daß den Ausführungen des Autors dieses Stückes augustinisches Gedankengut Pate stand, wurde bereits festgestellt, wie überhaupt Augustinus eine der Lieblingsquellen auch für alle anderen Schriften des Cambridger Kodex war.[206] Aber Augustinus, im Mittelalter oft falsch verstanden, wurde mithin auch oft nicht richtig interpretiert. Freilich ist er auch kein in streng systematischem Verfahren arbeitender, den Sinn der von ihm angewendeten Begriffe immer klar enthüllender Theologe. Hinter seinen Schriften und Gedankengängen steht "seine ganz emotional wie intellektuell gleich gigantische Persönlichkeit, eine Persönlichkeit, die nicht bloß den Typ des genialen Gelehrten zum Ausdruck bringt, sondern auch die sturmbewegte Fülle des praktischen Lebens als einer der gewaltigsten Redner aller Zeiten und als Bischof mit einer in der Kirchengeschichte fast beispiellosen umfangreichen und tiefgreifenden Wirksamkeit repräsentiert".[207] Für Augustinus bestand zwischen Glaubens- und Vernunftwahrheiten kein unlösbarer Widerspruch. "Die Vereinbarung der Existenz des Übels mit der göttlichen Vorsehung, der Erbsünde mit der göttlichen Erschaffung der Menschenseele, der Prädestination mit dem göttlichen Heilswillen, der wirksamen Gnade mit der menschlichen Willensfreiheit - um nur die schwierigsten Probleme anzudeuten - haben Augustins gewaltigen, keiner Schwierigkeit aus dem Wege gehenden Geist, ja seine ganze Persönlichkeit aufs ernsthafteste beschäftigt und aufs tiefste ergriffen".[208]

Auch Anselm von Canterbury, der große Zeitgenosse der Entstehungszeit unserer Schriften, hat sich mit diesem schwierigen Problem der christlichen Lehre, das man mit den Begriffen der freien Willensentscheidung einerseits und der göttli-

chen Prädestination andererseits umschreibt, auseinandergesetzt.[209] Aber Anselm entscheidet sich bei Anerkennung der göttlichen Vorherbestimmung für den freien, vom Gewissen getragenen menschlichen Willen, weil Gott in seiner unendlichen Güte und Weisheit gewissermaßen den freien menschlichen Willen miteinkalkuliere.[210] Damit umgeht er recht elegant die Schwierigkeit, während der Autor unseres Schriftstückes hierin keinen Kompromiß kennt. Mit der Ausschließung des freien menschlichen Willens kommt er vielmehr fast an wiclifitisch-hussitisch-reformatorische Überzeugungen heran.[211] Ob sich der Verfasser der Tragweite seiner Ausführungen mit all ihren Konsequenzen voll bewußt war, muß zweifelhaft erscheinen. Er scheint eher wieder einmal seine sophistische Logik auf die Spitze getrieben zu haben, vielleicht aus Freude an dialektischer Spielerei. Es galt, den Gegner - sei es auch einen imaginären Gegner - zu überzeugen, ihn im literarischen Wettstreit mit der Feder zu schlagen; dazu war ihm jedes Mittel recht. Deshalb sollte man seine Gedanken nicht allzu kritisch abwägen, sondern davon ausgehen, daß er ein ganz bestimmtes Ziel anpeilte, das er mit den damals üblichen Mitteln der Dialektik zu erhärten suchte. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet darf man einzelnen Ausführungen kein allzu großes Gewicht beimessen, da sie doch nur im Zusammenhang gemeint sind. Man muß auf diese Dinge achten, dann nämlich erscheinen so manche kühnen und revolutionären Anschauungen und Ideen dieser zweifellos äußerst fruchtbaren Epoche in ganz anderem Lichte.

Neben der Prädestination Gottes, die in diesen beiden vorhergegangenen Schriftstücken eine so tragende Rolle spielt, treten noch zwei andere Gedanken auf, die bezeichnend sind für den neuen Geist der Zeit. Das ist einmal die Feststellung, daß Eltern nicht für ihre Kinder und Kinder nicht für ihre Eltern haftbar gemacht werden dürften und zweitens, daß "natio" und "sexus" für die Ordination keine Rolle zu spielen hätten. Hier regt sich zweifellos zum ersten Mal ein freies christliches Gewissen. Daß dieses Gewissen erst im 11. Jahrhundert erwachte, ist ein Symptom dafür, daß die christliche Durchdringung des Abendlandes erst jetzt allmählich vollendet war.[212] Die kompakte Gott-Welt-Einheit des frühen Mittelalters, für die Friedrich Heer das Schlagwort von der "politischen Religiosität" geprägt hat[213], wird erst allmählich im Zuge der kirchlichen Reformbewegung des 11. Jahrhunderts aufgesprengt.

In die archaische Welt einer Einheit von Staat und Kirche platzten die Bestrebungen der Reformkirche, besonders ihres gewaltigen Vertreters Gregors VII., die bekanntlich nicht nur eine geistig-geistliche, sondern auch eine

gesellschaftlich-soziale Umwälzung größten Ausmaßes darstellen.[214] Gregor VII., der vir de plebe[215], entfesselte jahrhundertelang schlummernde christliche Kräfte, machte sich sogar die plebs seiner Zeit, die Pataria, zur Durchsetzung seiner Ideen dienstbar - ein bis dahin ganz unerhörtes Vorgehen. Hier ist der Schlüssel für die neue Freiheit der Epoche des Investiturstreits zu suchen, einer Freiheit, die vor vielem, was ehedem als unumstößlich und heilig galt, nicht mehr Halt machte, die althergebrachte Rechte und Vorurteile mehr oder weniger über den Haufen warf.

Besonders die Apologie für die Priestersöhne unterscheidet sich in der Behandlung des Problems nicht unwesentlich von den wenigen uns erhaltenen Schriften über das gleiche Thema.[216] So fehlen die sonst üblichen Väterstellen und die historischen Beispiele. Im Anschluß an eine Reihe von Bibelsprüchen wird ein Gedanke mit zum Teil ermüdender Weitläufigkeit variiert. Der Hinweis auf die alle Makel tilgende Kraft des Taufsakramentes findet sich im übrigen auch bei Serlo von Bayeux - einem Publizisten aus dem näheren Umkreis der Entstehung des Cambridger Kodex -, der zwar die Unrechtmäßigkeit der Priesterehe grundsätzlich zugesteht, aber meint, daß die Schuld der Eltern nicht den Kindern angelastet werden und deren Herkunft nicht für schimpflich gelten dürfe, die durch die Wiedergeburt in der Taufe zu Gottes und der Gnade Kindern geworden seien.[217] Ähnliches findet sich auch bei Theobald von Étampes, der gleichfalls die Unrechtmäßigkeit der Priesterehen im Prinzip einsieht, aber energisch für die Ordinationsfähigkeit der Priestersöhne eintritt, da auf Grund der besonderen Wirkungen der Taufe die Söhne nicht für die Sünden der Väter haften dürften.[218]

Man sieht also, daß sich die Zeitgenossen sehr wohl Gedanken über strittige Probleme machten und dabei gleichzeitig einander durch fruchtbare Ideen anregten, wozu naturgemäß die Zeit eines geistigen und gesellschaftlichen Umbruchs immer am geeignetsten ist. Aber gerade deshalb ist auch Vorsicht am Platze, will man die folgenschweren und revolutionären, ja reformatorischen Gedanken des Anonymus richtig werten.

Gegen den römischen Primat gerichtete Schriftstücke

Die Politik des Reformpapsttums, besonders seines bedeutendsten Vertreters Gregors VII., zwang in allen Ländern Europas Kirche und Staat, Bischöfe und Könige, Klerus und Laien dazu Stellung zu beziehen. Gregor hatte nicht nur dem Königtum vollends seine geistlichen Grundlagen entzogen, er hatte auch den Primat des Papstes wieder mit aller Macht betont, auch gegenüber den Bischöfen.

Im Zusammenhang mit Gregors VII. Regierungsweise interessiert die Frage, ob es sich dabei um Hierokratismus handelt. Bekannt ist der wissenschaftliche Streit zwischen Walter Ullmann[219] und Friedrich Kempf[220] über die Machtstellung des mittelalterlichen Papsttums. Ullmanns Grundthese ist folgende: Es gibt nur eine politische Idee, die das Papsttum des Mittelalters geleitet hat, nämlich die hierokratische Idee. Vom 5. bis zum 14. Jahrhundert ist an ihr keinerlei Veränderung spürbar, wohl aber ist sie im Laufe der Zeit immer konsequenter angewendet und ausgeführt worden; gerade darin bestand das Wachstum der päpstlichen Macht. Es gibt keinen gelasianischen Dualismus. Was vor Gregor VII. Idee war, wurde nun Regierungsbasis.[221]

Mit Recht wendet sich Kempf gegen eine derartige Verallgemeinerung. "Wie hätte eine solche im lebendigen Strom der Geschichte stehende Institution wie das Papsttum im 5. Jahrhundert, da sie für ihr innerstes, ihr kirchliches Sein noch der Festigung und Reife bedurfte, ihr Verhältnis zu der sich ständig wechselnden Welt für ein Jahrtausend festlegen können."[222]

Die Frage nach Gregors Hierokratismus ist nicht leicht zu beantworten. Man kann ihn nicht in ein bestimmtes Schema pressen, man kann ihn wahrscheinlich weder als Dualisten noch als Hierokraten bezeichnen.[223] Nach August Nitschke[224] gab es in der Welt Gregors keinen Eigenbereich des Staates. "In dem Verhältnis zwischen regnum und sacerdotium, das sich bei ihm je nach der Wirksamkeit Gottes im einzelnen ständig änderte, tritt die erstaunliche Lebendigkeit der gregorianischen Welt vielleicht am deutlichsten hervor. In dieser Unbeständigkeit, der Priester und Fürsten auf dieser Erde immer unterworfen waren, stand sicher und ruhend allein der Papst." Von der politischen Wirklichkeit her gesehen mußte Gregor VII. freilich als Hierokrat erscheinen[225], aber das war er nur der Wirkung nach, nicht nach seiner Gesinnung und Absicht. - Die mit dem Reformpapsttum, besonders durch Gregor VII., nun in die Praxis umgesetzten, bisher unter der Oberfläche gärenden Ideen, die die ganze alte Weltstruktur veränderten, waren vielen ein Dorn im Auge.

In der dritten der von Böhmer in den Monumenta herausgegebenen Schriften wird kräftig den Anordnungen des römischen Papstes widersprochen und für den Erzbischof von Rouen Stellung bezogen.[226] Der konkrete Anlaß für diese Verteidigungsschrift könnte die von Papst Gregor VII. über den Erzbischof von Rouen, Wilhelm Bona Anima (1079-1110), verhängte Suspension wegen Nichteinholung des Palliums sein.[227]

Der römische Papst - Romanus pontifex - möge gefragt werden, so beginnen die Ausführungen dieses Schriftstückes, warum er den Erzbischof von Rouen verdamme und tadele. Zuerst seien die Anklagepunkte "infidelitas, inobedientia" und "contemptus ordinis sui" zu prüfen. Er könne nicht gegen die "infidelitas" verstoßen, wenn er "vere catholicus est, si orthodoxe fide, si verus Dei cultor, si verax in doctrina predicationis".[228] Nach dem Dictatus Papae freilich, in dem es heißt, "quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romane ecclesie"[229], wäre dem Papst rein juristisch durchaus eine Handhabe für ein Vorgehen gegen den Erzbischof gegeben gewesen. - Wie stehe es mit dem zweiten Anklagepunkt, der "inobedientia"? In allem sei der Erzbischof Gott und dem christlichen Gesetz sowie den Vorschriften der Apostel gehorsam, soweit menschliche Schwäche es eben zulasse. Wenn der Papst vielleicht meine, "sancte Romane ecclesie et mihi ac vicariis nostris est obediens", weil er sich uns - d.h. dem Papst und den päpstlichen Legaten - nicht unterordnen wolle, so antworten wir: "Nicht nur der Römischen Kirche, sondern auch universali ecclesie ist er untertan, als wahrer Sohn und wahrer servus servorum Dei - es ist bezeichnend, daß hier dem Erzbischof von Rouen der offizielle Papsttitel beigelegt wird, wohl um die Gleichrangigkeit von Papst und Erzbischof zu betonen[230] -, der nicht nur dem Romanus pontifex, sondern auch jeder menschlichen Kreatur wegen Gott und der Lehre des Apostels Petrus untertan ist."[231]

Nur Gottes Herrschaft und auf Grund der apostolischen Überlieferung ordne sich der Erzbischof von Rouen unter, nicht aber wegen eines Menschen und dessen Geboten, nicht "secundum spiritum huius mundi et hominis extollentiam". In gleicher Weise wie die Apostel, an deren Stelle er auch fungiere, wolle er sich unterordnen.[232] Er wolle nämlich nicht nur "imitator apostolorum" sein, sondern auch ihr "vicarius", teilhaftig "nominis et officii et dignitatis", der nicht von der Nachfolge der Apostel abweichen dürfe. Gemäß der Schrift - es wird Luc. 22, 24 ff, Marc. 9, 34 sowie Luc. 18, 14 zitiert - dürfe der Papst keine Unterordnung fordern.[233] Die Könige der Heiden strebten nach Herrschaft und Überordnung und nicht nach Nachahmung der himmlischen Ordnung. Was sei denn, wenn der Erzbischof von Rouen auf Grund eines heiligmäßigeren Lebens wie andere im Himmel von Gott einen höheren Platz zugewiesen erhalte als er ihn auf Erden innegehabt habe? Wie peinlich, wenn Gott ihn höher bewertete als die "humana opinio", welche gleichsam ein höheres Glied Christi einem niedrigeren unterordnete, etwa - wir erinnern uns an das schon einmal gebrauchte Beispiel - ein Auge dem Fuß?

Der Erzbischof sei ebenso wie der Papst selbst Nachfolger Petri, weshalb "nullam aliam potestatem, nullam dominationem debet exercere Romanus pontifex super

Rothomagensem, nisi quam super se ipsum exercuit Petrus".[234] Dieselbe Gnade des Heiligen Geistes, dieselbe Binde- und Lösegewalt und dieselben Schlüssel zum Himmelreich besitze der Erzbischof, wie Petrus und "vicarius eius Romanus pontifex, in quo et ipse Romanus pontifex Petrus est". Dennoch gebe es keine "tres Petri, Simon Petrus, Romanus pontifex et Rothomagensis, sed unus Petrus" - man beachte diese sophistische Haarspalterei! -, weil in allen ein Geist, eine Gewalt und ein Glaube sei. So seien auch der "Romanus pontifex" und der "Rothomagensis" nur "unus Petrus, immo una petra et unus spiritus".[235] Keiner dürfe sich folglich als Vorgesetzter des anderen fühlen und keiner dürfe den anderen verurteilen. "Non enim secundum quo uterque homo est, alter alteri prefertur vel ab altero iudicatur, sed secundum hoc, quod uterque Petrus est." Wer aber wollte Christus verurteilen, "eoque superior fieri?"

Man muß den Verfasser bewundern, aufs erste wirkt er tatsächlich überzeugend und weiß den Leser für sich einzunehmen. Aber wenn man merkt, daß er mit Sophismen, mit allen möglichen Fangschlüssen argumentiert, wird man bezweifeln, ob diese Schrift als Verteidigungsschrift des Erzbischofs von Rouen geeignet ist. Zweifellos kann der Autor auf Tatsachen aufbauen - der Streit um die Unterstellung des Erzbischofs von Rouen war eklatant vorhanden -, aber es war doch mehr eine rein theoretische Abhandlung, vielleicht eine wissenschaftliche Übung mit bekanntem Material. Das innere Feuer, die persönliche Anteilnahme an der Sache scheint völlig zu fehlen. Daß aber in einem Übungsstück mit sophistischen Spitzfindigkeiten gearbeitet wurde, ist nichts Neues.[236]

Wer den Erzbischof von Rouen verurteilen wolle, der wolle auch Christus verurteilen und größer sein als er.[237] Hier gelte Christi Wort: "Qui vos recipit, me recipit et, qui vos spernit, me spernit et qui vos tangit, tangit quasi pupillam oculi mei" - übrigens eine auch in anderen Stücken des Kodex gebrauchte Wendung.[238]

Gemäß der Autorität der heiligen Petrus, Clemens und Anaklet könne der Erzbischof von Rouen von niemandem außer von Gott verurteilt werden.

Es handelt sich hier um eine Bestimmung aus den Pseudo-Isidorischen Dekretalen, die der allgemein ausgeübten Praxis der Kirchenhoheit der weltlichen Herrscher Schranken setzen sollten, aber durchaus nicht im Sinne des Verfassers zur Verteidigung eines Bischofs gegen den Papst geeignet waren.[239] Dies ist übrigens ein typisches Beispiel dafür, wie im Investiturstreit von den

verschiedensten Seiten oft dieselben Beweismittel und die gleichen Autoritäten angerufen wurden. Die verschiedenen Bestandteile des geltenden kirchlichen Rechts, die Kanones der Synoden, die Aussprüche der Kirchenlehrer und die Dekretalen der Päpste werden selten in ihrer Besonderheit richtig gewürdigt. Oftmals sind Zitate nicht in der Richtung beweiskräftig, für die sie angeführt werden. Manchmal ist es nur das Wohlgefallen einzelner an aufgespeichertem gelehrtem Wissen, das zur Heranziehung von Autoritäten verführt.[240)].

Das Schriftstück läßt sich nun weiter darüber aus, warum der Erzbischof nicht verurteilt werden könne, ohne daß auch nur etwas Neues gesagt wird. Mit ermüdender Eintönigkeit wird der Gedanke weitergesponnen, lediglich unter Heranziehung weiterer Schriftstellen, bis der Verfasser schließlich selbst merkt, daß er zu weit vom Thema abgewichen ist: "Sed revertamur ad propositum et videamus", warum denn eigentlich der Erzbischof von Rouen vom Papst des Ungehorsams geziehen werde! Der Grund dafür sei der, wie der Erzbischof von Rouen selbst sage, daß er den Erzbischof von Vienne weder als seinen "magister" empfange noch ihn "magister" nennen wolle.[241)] Der Papst möge sagen, wo der Erzbischof von Vienne sein "magister" sein solle, im Himmel oder auf Erden. Etwa im Himmel, wo Christus herrscht und der Heilige Geist lehrt - das entbehre doch jeglicher Vernunft und Begründetheit? Wenn auf Erden, so höre er, was Christus warnend zu seinen Jüngern sagte (Matth. 23, 10): "Nec vocemini magistri super terram, unus est enim magister vester, id est Christus!"[242)] Das habe auch für den Erzbischof von Rouen zu gelten, der Gottes Gebote wahrhaftig nicht verachten wolle. Die Anklage wegen Ungehorsam sei also absolut unbegründet, da er ja schließlich Gott mehr gehorchen müsse als dem Erzbischof von Vienne oder dem Papst von Rom. Warum nun wollen der Papst und der Erzbischof von Vienne "magistri Rothomagensis archiepiscopi" sein? Wollen sie ihn etwa belehren? Wenn nicht, so sei es offenkundig, daß sie nur aus eitlem Streben nach Ehre und aus tyrannischer Herrschsucht heraus handelten.

Wollten sie ihn aber belehren, was wollten sie ihn denn lehren, was die Apostel Petrus und Paulus und alle übrigen predigten oder etwas anderes? Im letzteren Falle gelte Paulus' Wort (Gal. 1, 8): "Sed si quis aliud docuerit, vel adnunciaverit, preter quod anunciavimus vobis, licet angelus de celo, anathema sit." Im übrigen sei er selbst gelehrt genug, das aufzunehmen, was Petrus und Paulus verkündet hätten.[243)] Wollten jene "preesse tantum illi velint an etiam prodesse". Wenn der Papst und der Erzbischof von Vienne dem Rouener vorgesetzt sein wollten, "hoc ideo faciunt, ut ab eo timeantur et in hoc contra naturam superbiunt". Falls sie ihm aber nützen wollten, warum erlegen sie ihm denn dann so große Mühen und Beschwerden auf, wie etwa die Romreisen, "quod implere nequit,

nisi mori velit et habitum deponere religionis et mentiri se esse, quod non est, et non esse, quod est, quod nullus absque morte anime facere potest"?[244] Auf den nach Rom Reisenden lauerten so viele Gefahren und Nachstellungen; er begegne Räubern und Verfolgern der heiligen Kirche, derentwegen niemand nach Rom pilgern könne, "nisi deponat religionis habitum et mentiatur se esse laicum et neget se esse clericum vel monachum". Zweifellos übertreibt der Autor hier etwas; aber Schwierigkeiten besonderer, uns heute kaum mehr vorstellbarer Art, mußten schon bestanden haben. Nicht umsonst untersagte etwa Wilhelm der Eroberer seinen Geistlichen den Romzug und kam dadurch mit Gregor VII. in Konflikt[245], mit dem er sonst ein recht gutes Verhältnis hatte. Denn Gregor VII. konnte gegenüber Freunden großzügig sein, solange er sicher war, daß sie in dem Bereich der göttlichen Herrschaft standen, dann war selbst das Verbot der Laieninvestitur für ihn keine Grundsatzfrage[246], wie sich eben bei Wilhelm dem Eroberer zeigte, wohl aber war er in anderen viel geringer erscheinenden Fragen sehr streng, wie in der Frage des Romzugs der Geistlichen.

Anscheinend sollte hier der Erzbischof von Rouen gegen seine Suspension wegen Nichtabholung des Palliums in Rom verteidigt werden. Eine Verpflichtung zur persönlichen Abholung bestand für die Erzbischöfe seit der Mitte des 11. Jahrhunderts. Die Visitatio liminum war erst seit Paschalis II. für die Erzbischöfe obligatorisch.[247]

Mit der Forderung, nach Rom zu kommen, nützten die Päpste dem Erzbischof von Rouen nicht, sondern sie schadeten ihm. Wenn er dem Beispiel Christi folgend handle, der sich vor dem Angriff der Verfolger zurückgezogen und vor den Steinen der Juden verborgen habe, werde er getadelt, angeklagt und obendrein noch von seinem bischöflichen Amte suspendiert. "Recte id an perperam fiat, Deus viderit!"

Leicht sei es, anderen Vorschriften zu machen, die man selbst aber keinesfalls befolgen wollte. Die "Vorgesetzten" des Erzbischofs von Rouen würden sich wohl kaum solchen Lasten und Mühen unterziehen, "sed pro huiusmodi volunt esse magistri".

Der Autor beruft sich hier auf einen Grundsatz mittelalterlichen Naturrechts, den wir heute noch in dem Sprichwort kennen: Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem andern zu (Matth. 7, 12). Das subjektive Recht des einzelnen ist heilig nach dem Grundsatz der Schöpfung: Jedem das Seine.[248]

Die "magistri" des Rouener Erzbischofs sagten vielleicht, nicht aus den angeführten Gründen wollten sie "preesse", sondern auf Grund der Vorschriften der heiligen Väter, gemäß denen die "Romana ecclesia sit mater et magistra omnium ecclesiarum et episcopus eius summus sit omnium episcoporum".[249] Das aber sei nur festgesetzt auf Grund der besonderen Machtfülle des antiken Romanum Imperium und "propter urbis excellentiam, que caput erat totius orbis".

Das ist eine interessante Feststellung, die uns übrigens auch in anderen Stücken des Kodex begegnet, freilich wird damit der päpstliche Primat kraft göttlicher Institution völlig negiert.

Der Autor setzt sich nun mit dem päpstlichen Primat von Grund an auseinander. Von Anbeginn der Kirche hätte er keineswegs bestanden, weder Christus noch die Apostel, auch nicht die siebzig Jünger oder der "prothomartir et primus archidiaconus" Stephanus hätten ihn festgesetzt, "quos principes et primos patres omnium credentium esse nemo nisi inperitus negat". Deren Beispiel und Lehre nicht zu folgen, könne allein als infidelitas gelten.

Die Mutter der Tochter und die Lehrerin der Schülerin hintanzusetzen, sei unrecht und unbillig. Die Kirche von Jerusalem aber sei doch die Mutter aller Kirchen. Sie habe als erste von Christus die Gnade und Lehre sowie den Heiligen Geist empfangen, "et potestatem, quam dedit eis filios Dei fieri qui primi receperunt eum".[250]

Allein die Kirche von Jerusalem habe die Ehrwürdigkeit besessen, "Dei patris sponsa" zu sein und könne so nur Mutter der Söhne Gottes genannt werden.

Über Rom stehe solches aber keinesfalls geschrieben, "nisi forte per imitationem et figuram, non per primatum dicatur Hierusalem". Nur hier habe Christus das Priester- und Bischofsamt bekleidet, nur hier seien seine Apostel "columpne et sacerdotes", nur hier habe der "prothomartir Stephanus archidiaconus" und seine Gefährten gelebt.

Es fällt auf, daß in den einzelnen Schriftstücken immer wieder Erzmartyrer Stephanus besondere Erwähnung findet, was Williams bewog[251], die Herkunft des Autors in ein Stephansstift der Normandie zu verlegen - eine Möglichkeit, die freilich auch nur auf Hypothesen basiert.

Die "sancta Syon" sei Mutter des Hauptes und des Herrn aller Kirchen! Welch

eine Unverfrorenheit sei es nun aber, daß der Diener es wage, sich über die Mutter seines Herrn zu erheben, "ut matre ipsius velit esse superius, quoniam tanta apud omnes fideles debet esse Domini et capitis nostri reverentia et apostolorum honorificentia et beati prothomartiris Stephani sublimitas et primitive ecclesie dignitas et sancte civitas se eis preferre debeat, quos iure debent imitari"?[252] Der Primat der römischen Kirche rühre eindeutig nicht von Christus und seinen Aposteln her, sondern sei menschliche Einrichtung. Selbst die heiligen Väter bezeugten, daß dieser nur auf der besonderen Machtfülle und Würde der Stadt Rom beruhe, die genauso wie sie religiöser Mittelpunkt geworden sei, auch "erat caput orbis et princeps erroris".[253]

Man möge sehen, ob der Primat wirklich eine legitime Institution oder aber eine Usurpation sei, welche lediglich die Not gebiete![254] Keineswegs "est ordo legitimus, quia hoc lege sua decrevisset Christus et senatus ordinasset apostolicus", sondern der Primat ist usurpiert, "quam necessitas fieri compulit".

Der Autor legt uns nun seine Version über die Entstehung des Primats vor.

Ehe nämlich "diaboli instincut studi in religione fierent et dicerent in populis: Ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem Cephe (1. Cor. 1, 12)", seien die einzelnen Kirchengemeinden durch gemeinsamen Ratsbeschluß aller Presbyter geleitet worden. Alsbald aber habe ein jeder, die, welche er getauft habe, "putabat suos, non Christi", weshalb für den ganzen Erdkreis festgelegt worden sei, daß einer aus dem Kreise der Presbyter ausgewählt und über den anderen stehen sollte, "ad quem omnis cura ecclesie pertineret et scismatum semina tollerentur". - Der Primat bestehe also nach Meinung unseres Autors lediglich, um Schismen vorzubeugen.

Der Papst trage aber selbst ein Schisma in die Kirche[255], da er die Kirche, "que una est", teile und "ex una duas" mache. Dies aber tue er, wenn er einen Teil erhöhe, den anderen aber erniedrige, "una enim est ecclesia, una columba, una Christi sponsa".[256] Gäbe es aber nun zwei "sponse", so müsse die eine davon eine "adultera", eine Ehebrecherin sein, zumindest aber sei sie eine "minus amata". Wenn Christus beide gleichermaßen liebte, dürfe er keine der anderen vorziehen, weil er dann immer einer Unrecht täte.

Andererseits könne e i n e Braut nicht geteilt werden, "nam si divideretur, et desolaretur". "Omne regnum in se ipsum divisum desolabitur", also gehe

es auch mit dem Reich Christi, der Kirche. Da das Reich Gottes aber niemals zugrunde gehen werde, werde es auch niemals geteilt werden.[257]

Hier haben wir wieder den sophistischen Dialektiker in seiner ganzen Meisterschaft vor uns. Man spürt geradezu die Freude an logischen Spitzfindigkeiten, wenngleich sich der Autor damit oft gleichsam ad absurdum führt. Ein Johannes von Salisbury hätte hier wahrhaft genügend Stoff gefunden für seinen Kampf gegen die "dogmata sophistica", die sich in Wortklaubereien und sophistischen Schlüssen gefallen, ohne sich zu bemühen, zum letzten Sinn des Seins vorzudringen.[258]

Ein im wirklichen Sinne Vorgesetzter müsse "confirmare fratres suos, non infirmare", er sei dazu da, "non ut mactet et perdat, sed ut pascat, salvet et nutriat". Nur dann wird man seine Stimme hören und seine Schafe werden ihm folgen.[259]

Damit scheint unser Autor den päpstlichen Primat doch zu akzeptieren, wenn auch unter gewissen Bedingungen. Er lenkt wieder ein, von einer bedingungslosen und grundsätzlichen Ablehnung ist also keineswegs die Rede. Ein eifernder Publizist hätte sich solcher Inkonsequenzen wahrhaftig nicht schuldig machen dürfen. Man muß auf solche feinen Nuancen achten, dann merkt man, daß der Verfasser nicht ein von Leidenschaft erfüllter antikurialer Publizist ist, sondern weit eher ein stiller, wissenschaftlicher Denker und Arbeiter.

Um nun aber wieder auf den Erzbischof von Rouen zurückzukommen, sei auf den Vorwurf "de contentu ordinis sui" einzugehen. Der Erzbischof verachte seinen Ordo keineswegs, sondern bediene sich dessen Ehrfurcht und führe sein Amt gewissenhaft und zu Gottes Ehre.[260]

Es folgt nun eine summarische Aufzählung aller guten Werke des Erzbischofs: "Monachos amplectitur ut fratres, clericos suscipit ut consortes, ecclesiam Dei frequentat, pro salute populi sine intermissione Deum exorat et horis constitutis laudes Deo debitas persolvit et gratias."

Diese durchaus positiven Eigenschaften würden sehr gut zu dem damaligen Erzbischof von Rouen, Wilhelm Bona Anima, passen, den Ordericus Vitalis, der zeitgenössische normannische Geschichtsschreiber[261], äußerst kirchenfreundlich schildert.[262] Wenn der Erzbischof von Rouen so handle, dürfe er auf keinen Fall wegen Verachtung seines Ordo angeklagt werden. Für seine Werke lege Zeugnis ab "metropolitana ecclesia Rothomagensis, testetur decor domus Dei, ...

testentur sanctorum corpora, que in loculis auro textis et argento cum gemmis reposuit, testentur et edificia officinarum, que magnifice apparavit, testentur candelabra, libir, cortine et cetera omnimoda ornamenta que officiosissime eidem ecclesie comparavit, immo testentur ele mosine, quas pauperibus erogavit et beneficia, que indigentibus exhibuit".

Einer, der so schreibt, mußte, wenn er nicht sogar dem erzbischöflichen Stuhle von Rouen nahestand, doch zumindest mit den örtlichen Verhältnissen ziemlich vertraut sein. Unleugbar spricht aus diesen Ausführungen auch ein gewisses persönliches Gefühl, sei es nun Sympathie oder auch nur Stolz, mit. Und trotzdem darf man wohl auch hier nicht eine offiziöse Stellungnahme für die Kirche von Rouen und ihren Erzbischof sehen, man hat vielmehr einfach von der Tatsache auszugehen, daß dieses Stück wie auch die anderen dem anglo-normannischen Kulturkreis angehören, dessen vielleicht wichtigster Exponent in der Normandie Rouen mit seiner Kirchenprovinz war.

Gewissermaßen die Bilanz auf der Habenseite des Erzbischofs von Rouen ziehend meint der Verfasser des Stückes, "qui horum testimonium susceperit, de malis operibus illum redarguere non poterit".[263]

All das solle zur Verteidigung des Erzbischofs gelten, "non pro alterius iniuria". Darauf sei zu sehen, daß man nicht heiligen und gerechten Menschen jemand überordne, der diese Voraussetzungen nicht erfülle, daß "membris Christi" nicht solche, die nicht "membra Christi" seien, vorstehen.[264]

Interessant, daß wir auch hier wieder die Scheidung in membra Christi und in membra diaboli finden wie schon in dem vorhergegangenen Schriftstück, wobei aber in diesem Zusammenhang von Prädestination nicht die Rede ist.[265] Denn handelte man so, dann ordnete man Christus dem Teufel unter. Aber Glied Christi sei nicht, wer nicht sein Jünger sein wolle. Jünger wiederum aber sei nur, wer gemäß Luk. 14, 33 jeglichem Besitz entsage. Da Christus die Gestalt eines Knechtes angenommen habe, könne niemand sein Jünger sein, "qui cupit habere potestatem dominatiinis". Wer Ambitionen auf weltliche Machtstellung habe und sich nicht unterordnen wolle, wer auf jenem Richterstuhl sitzen wolle, vor welchem Christus vor seiner Verurteilung gestanden habe, der sei nicht sein Jünger.

Der Autor setzt hier zweifellos sehr geschickt den materiellen weltlichen Machtgelüsten, als deren Personifizierung ihm das römische Papsttum erscheint, das Armutsideal der Zeit entgegen, dem wir auch noch in anderen

Stücken begegnen werden. Kann man nun dieses Stück der Sammlung als Verteidigungsschrift des Erzbischofs von Rouen gegen den päpstlichen Stuhl ansehen? Von einer förmlichen, juristischen Verteidigungsschrift kann keine Rede sein, dazu ist der Gedankengang viel zu weitschweifig und einfach auch zu schwerfällig. "Eher möchte man an eine Material- bzw. Gedankensammlung für eine solche denken. Es könnte sich aber auch um eine bloße wissenschaftliche Exemplifikation mit bekanntem Material handeln", meint Funk[266] und trifft damit wohl den Kern der Sache.

Unsere Meinung von dem eben angeführten Schriftstück bestätigt sich, wenn wir uns ein anderes, nach Inhalt und Gedankengang fast gleichartiges Stück der Sammlung betrachten.[267]

Auf Grund der Autorität der heiligen Väter wisse man, daß die sich über die ganze Erde erstreckende Kirche "est una sponsi columba, unum Christi corpus est, quia adheret Domino unus spiritus" (Kor. 6, 17). Was aber sei nun davon zu halten, daß einer ihrer Teile höher stehen und herrschen wolle, ein anderer aber unterdrückt werde und gleichsam als Magd dienen solle? Diese Über- und Unterordnungen schafften Zwietracht und vernichteten die Bande des Friedens. Es gäbe keine Einheit mehr, sondern nur mehr eine Vielheit. Könne doch die eine Kirche in sich selbst nicht zugleich Herrin und Magd sein.

Vielleicht sage jemand, wie es in einem Körper höhere und niedere Teile gäbe und man trotzdem von einem Körper spreche, so sei es auch mit der Kirche. Aber darauf sei zu sagen, wenn auch alle Teile - um bei dem Vergleich mit dem Körper zu bleiben - eine Kirche ausmachten, so beanspruche doch kein Teil von ihnen eine übergeordnete Stellung oder greife in die Sphäre eines anderen ein. Kein Einzelteil des menschlichen Körpers mache den ganzen Körper aus, so verhalte es sich auch mit der Kirche. Das Haupt der Kirche aber sei Christus "primogenitus omnis creature" - die Heiligen seien die einzelnen Glieder.

Dieses Gleichnis von der Kirche als dem Leib mit den Gliedern findet sich übrigens stereotyp in vielen anderen Schriften. Kein Teil der Kirche sei höher oder niedriger, alle zusammen bildeten sie den einen Leib Christi.[268]

Was denn könnte überhaupt den höheren oder niederen Rang ausmachen - nun verfällt der Verfasser des Stückes wieder in seine geradezu typischen Sophismen -, die Heiligkeit der Verdienste, die Qualität der Orte oder der Wertunterschied der

Sakramente an verschiedenen Orten?[269] Die besondere Art der Verdienste und der Orte aber könne es doch wohl nicht ausmachen. Tours zum Beispiel sei bedeutender als Lyon und sei doch nicht höher gestellt. Auch die Kirche von Rouen, der die von Lyon übergeordnet sein wolle, stehe an hervorragender Stelle, wie Kenner der beiden Orte festgestellt hätten. Was sei denn der wahre Grund für die Überordnung? Seien etwa in Lyon die Sakramente mehr wert oder habe es vielleicht von Gott eine größere Gnade empfangen? Habe denn in Lyon die Kirche mehr als die sieben Gaben des Heiligen Geistes empfangen? Wenn nicht, dann könne ihr auch keine größere Gnade zuteil geworden sein! Eine befremdliche Art der Argumentation, die der Verfasser weiterexerziert, bis er zu dem Schluß kommt, daß Rouen ebenso die Braut Christi sei wie Lyon und Christus keine bevorzuge.[270] Es verstoße ganz und gar gegen Christi Beispiel und Lehre, wenn einer über den anderen herrschen wolle (Luk. 22, 25 ff.) und derjenige, der der erste sein wolle, werde der letzte sein (Mark. 9, 34). Welchen Vorzug habe denn nun eigentlich die Kirche von Lyon gegenüber der von Rouen, seien etwa ihre Steine besser als die von Rouen? Oder gelten dort die Sakramente, die Menschen oder auch die Gnade des Heiligen Geistes mehr als in Rouen?[271]

Diese Art der Gedankenführung hat nun zweifellos nichts mehr mit einer ernsthaften Streitschrift gemein, sie kann eigentlich nur zersetzend und haarspalterisch wirken. Gerade hier merkt man, daß es dem Autor des Stükkes nicht in erster Linie um die Verteidigung des Erzbischofs von Rouen gegenüber den Primatsansprüchen von Lyon zu tun ist, sondern daß ihm dieser Streit nur das Thema für eine logisch-dialektische Übung geliefert hat, der allerdings reine Spitzfindigkeiten und Subtilitäten in die Feder geflossen sind. Vereinzelte Bibelzitate stellen den Kitt für eine oft ziemlich lose und geradezu unzusammenhängende Argumentation dar. Man möchte annehmen, daß diese ziemlich langatmigen Ausführungen selbst als zeitgemäßes Übungsstück vor einem gestrengen Lehrer kaum bestanden hätten.[272]

Wolle der Erzbischof von Lyon über dem von Rouen stehen und über ihn zu Gericht sitzen, so sei dies gegen das Evangelium und sei nicht göttlichen Rechts - so die Quintessenz der Ausführungen unseres Autors.

Gott allein gebühre die Rache und das Richteramt. Kein Apostel habe über die anderen das Richteramt ausgeübt, auch nicht der heilige Petrus, princeps apostolorum. Nicht von Petrus hätten die übrigen Apostel den Heiligen Geist empfangen und damit die Gewalt, Sünden nachzulassen oder sie zu behalten, vielmehr habe ihnen Christus selbst die Schlüsselgewalt verheißen (Joh. 2, 22).[273]

Berufe sich die Kirche von Lyon auf einen gewissen Katalog[274], um ihre Primatsansprüche gegenüber der Kirche von Rouen darzutun, weil in diesem Lyon vor Rouen genannt sei, so sei dazu zu bemerken, daß in diesem Diözesanverzeichnis nicht allein von der "civitas" Lyon, sondern von der ganzen "provincia Lugdunensis" die Rede sei, und dazu gehörten auch die Städte Autun, Langres und Chalon-sur-Saone.[275] Folglich aber müßten nun - man beachte wieder den für den Autor typischen Fangschluß - die Bischöfe, Priester und alle sonstigen Bewohner der eben genannten Orte von Rouen Unterordnung fordern können ebenso wie Lyon.

Wolle die Kirche von Lyon nun aber unbedingt ihren Primatsanspruch durchsetzen, weil sie sich angeblich auf päpstliche Dekrete berufen könne, die eine Oberhoheit auch gegenüber Erzbischöfen gestatten, so müsse sie sich einmal klar darüber werden, worauf der Primat von Lyon eigentlich beruht und welche Institution ihm als Vorbild gedient habe. Wo nämlich in vorchristlicher, heidnischer Zeit, nachgebildet der römischen Sakralordnung, "primi flamines" - Oberpriester, eingesetzt waren, da wurden von den christlichen Päpsten wieder Primaten installiert, wo "archiplamines" - Erzpriester saßen, setze man Erzbischöfe und an Stelle der normalen Priester Bischöfe ein. Für diesen Vorgang sei Papst Anaklet Zeuge.[276]

Nun solle aber das Reich Christi nicht das Reich des Teufels nachahmen, sondern Christus und seinen Aposteln nacheifern.[277] Die Kirche folge dem Reiche des Teufels, da sie nicht etwa einen Gott, sondern viele Götter, eben höhere und niedere, verehre, sie folge den erwähnten heidnischen Institutionen von Oberpriestern, Erzpriestern und Priestern, die wiederum auf Obergötter, Götter und Untergötter zurückgingen.[278]

Die römischen Päpste, welche diese Vorschriften erlassen haben, sollten keinesfalls verurteilt werden, wir aber folgen jedenfalls Christus und seinen Aposteln, vielleicht handelten diese Päpste unter dem Zwang irgendwelcher Umstände, davon aber sind wir frei.

Das sind wahrhaftig sehr freie Gedanken, die die kirchliche Lehrmeinung ignorieren, die Tradition praktisch über Bord werfen.

Belanglos für den Primatsanspruch von Lyon sei der Hinweis auf ein angebliches päpstliches Privileg[279], "quasi" an die Bischöfe von Rouen, Tours und Sens gerichtet. "Quasi" deshalb, weil es in Wahrheit an niemanden gerichtet sei, denn wer könne schon den Empfänger oder gar den Überbringer des Privilegs nen-

nen. Dieses angebliche Privileg sei auf alle Fälle nicht von Bedeutung, was schon daraus hervorgehe, daß es nicht mehr auffindbar sei - "nusquam revera invenitur, nisi forte in c u b i c u l o Lugdunensis archiepiscopi", womit wohl angedeutet werden soll, daß es sich nur um eine Fälschung handeln könne.

Wolle der Erzbischof von Lyon ein wahrer Jünger Christi sein oder nicht, wenn ja, so müsse er nicht nur auf Christi Worte hören, sondern auch nach ihnen handeln.[280] Seine Worte nämlich stünden nicht in Einklang mit seinen Taten. Wolle er der Rouener Kirche nur vorstehen oder wolle er ihr auch nützen, beides sei nicht möglich. Wolle er ihr vorstehen, so wünsche er auch, daß sie ihm untertan sei, was aber für Rouen mit einer unzumutbaren Minderung an Würde und Ansehen verbunden sei, auch könne dies nur ein Zeichen von "superbia" auf Seiten des Erzbischofs von Lyon sein. Unter Berufung auf die "Regula Pastoralis" Gregors des Großen[281] sei der Mensch ursprünglich nur über unvernünftige Wesen (animalia) gesetzt, nicht über seinesgleichen. Sei die Kirche von Rouen "bestialis", sei ihr Erzbischof "non ... homo, set animal", dann solle der Erzbischof von Lyon über dem von Rouen stehen.[282]

Die Notwendigkeit für den Primat ergäbe sich allenfalls bei einem Schisma - derselbe Gedanke wie im vorhergehenden Stück. "Tolle schisma et non erit ratio, ut episcopus episcopis preferatur".[283] Aber wenn die Kirche von Rouen an der Einheit des christlichen Glaubens festhalte, gäbe es keine Begründung für den Primat!

Wir haben hier nach Inhalt und Gedankengang zwei fast gleichwertige Stükke vor uns, die einen Überordnungsanspruch über den Rouener Erzbischof bestreiten. Daß dabei einmal von den Ansprüchen von Lyon und einmal von Vienne die Rede ist, braucht nicht besonders ins Gewicht fallen, entscheidend erscheint uns die Stellungnahme gegen jede Art von Primat schlechthin, die Hand in Hand geht mit einem Negieren der kirchlichen Autorität, freilich - so jedenfalls scheint es gelegentlich - mehr ein Protest um des Protestes willen.

In beiden Stücken spürt man eine gewisse Sympathie für den Erzbischof von Rouen. Das läßt sich nicht leugnen, ja man kann teilweise von einer ziemlich scharfen Stellungnahme des Autors sprechen. Aber damit ist keineswegs gesagt, daß es sich um kirchenpolitische Traktate handelt, vielmehr spricht eine manchmal geradezu unsinnige und hyperdialektische Argumentation völlig unkanonistisch - und gegen juristisch-kanonistisch unterbaute Ansprüche konnte man doch wohl nur mit Argumenten derselben Art ankommen -, eigent-

lich von vornherein gegen eine Streitschrift. Zweifelsohne kann man beide Stücke zu dem Streben der Erzbischöfe von Lyon nach dem französischen Primat in Beziehung setzen, findet man hier endlich einmal konkretere Angaben als in den meisten anderen Schriften des Cambridger Kodex.[284)]

Wir müssen in diesem Zusammenhang nochmals auf das Überlieferungsproblem der Handschrift hinweisen, das bekanntlich sehr im Dunkeln liegt. Es ist kaum anzunehmen, daß eine kirchenpolitische Streitschrift für die Erzdiözese Rouen in ihrem Kampf gegen Überordnungsbestrebungen nicht wie ein Schatz gehütet worden wäre und man nicht etwa ein Exemplar in den erzbischöflichen Archiven aufbewahrt hätte.

Alle diese Feststellungen scheinen doch am ehesten der Auffassung zu genügen, daß es sich nur um schulmäßige Ausführungen über dem Verfasser bekannte Tatsachen handelt. Denn daß unser Autor dem anglo-normannischen Kulturkreis angehörte, vielleicht in der Umgebung von Rouen in einem Kloster lebte, was seine guten Kenntnisse von und über Rouen verraten, scheint doch zumindest sehr wahrscheinlich.

Im übrigen müssen die sehr verwandten Gedankengänge in den beiden Stücken nicht unbedingt aus der Feder desselben Autors stammen, wie Scherrinsky meint.[285)] Denn sollte es sich, wie wir vermuten, um rein schulmäßige Ausführungen handeln, so ist ein Hinweis auf die Übereinstimmung von Bibelstellen, ja sogar auf teilweise parallelen Gedankengang für die Einheit des Verfassers durchaus nicht mehr beweiskräftig. Zieht man diese Möglichkeit in Erwägung, dann fallen alle auf einem Stilvergleich oder auf der Feststellung von gedanklichen Übereinstimmungen basierenden Hypothesen von selbst wie ein Kartenhaus in sich zusammen.

Natürlich soll damit nicht gänzlich den teilweise durchaus originellen Gedanken in einzelnen Schriften des Kodex Abbruch getan werden, aber es ist nun einmal nicht zu übersehen, daß in einem vorwiegend auf Gemeinschaftsarbeit beruhenden Schul- und Lernbetrieb, wie ihn die damalige Zeit pflegte, das Persönliche und Individuelle zwar nicht ganz, aber doch weitgehend in den Hintergrund tritt. Gerade deshalb sind auch Werke von Schule und Meister im allgemeinen kaum zu unterscheiden. Auf ganz natürliche Weise erklärt es sich, daß in den beiden Stücken Sympathie für den Erzbischof von Rouen mitschwingt und gleichzeitig eine starke Antipathie gegen den Primat ganz allgemein sichtbar ist, ist doch ein Sympathisieren mit dem, was man zu verteidigen sich vorgenommen hat, auch in einem Schulstück etwas absolut Selbstverständliches. Bemerkenswert

ist die Tatsache, daß der römische Primat einfach auf die Bedeutung der Stadt Rom als Hauptstadt des heidnischen und antiken Kaiserreichs zurückgeführt wird. Diese These vom historischen Zufall dürfte um diese Zeit im christlichen Abendland ziemlich einmalig gewesen sein. In gleicher Weise wie den Griechen gilt unserem Verfasser die Kirche von Jerusalem als wahre Mutter aller Kirchen, weil dort Christus Bischof gewesen sei - eine Idee, für welche die Kreuzzugsbestrebungen der Zeit verantwortlich zeichnen dürften.[286)]

Mit der besonderen Stellung der Kirche von Jerusalem gegenüber dem "usurpierten" Vorrang der Kirche von Rom befaßt sich ein eigenes Stück des Kodex mit der Überschrift "De ecclesia Romana et Hierosolymitana".[287)]

Welcher Kirche gebühre denn der Vorrang in Christi Reich, der Kirche von Rom oder der von Jerusalem. Folge man der Heiligen Schrift, dann könne nur Jerusalem den Vorrang haben - "Jerusalem ... prima imago caelestis Jerusalem, que est mater sanctorum omnium".[288)] In Jerusalem sei Christus "sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech" geworden, habe er das priesterliche Amt verwaltet und sei für würdig befunden worden, König zu werden. "Quid amplius dicam?" Christus sei "principale membrum id est caput eiusdem ecclesie" geworden. Hier sei die heilige Jungfrau Maria - eine der sehr seltenen Erwähnungen von Maria (!) - "regina angelorum et hominum et domina totius mundi", Glied eben dieser Kirche, geworden. Auch die heiligen Patriarchen und Propheten und der heilige Johannes der Täufer, "quo in natis mulierum non surrexit maior", die heiligen Apostel und Jünger Christi mit dem "prothomartyr Stephanus" und ganz besonders Petrus und Paulus seien letztlich aus der Kirche von Jerusalem hervorgegangen.

"Sed videamus nunc", ob in der "civitas" Rom oder in der römischen Kirche "maiora facta sunt et si sullimiora habet membra, ut huic merito preferri debeat"![289)] Wohl hätten Petrus und Paulus in Rom gelebt, aber obgleich sie die Oberhäupter der römischen Kirche geworden seien, also "principes facti sint et magistri, non tamen Hierosolimitanae mambra esse desierunt". Von Jerusalem komme der Glaube, die Taufe, der Heilige Geist, die Schlüsselgewalt und das Evangelium nach Rom. Rom habe also Jerusalem gar nichts voraus. Ganz im Gegenteil! Bevor das Christentum in Rom Aufnahme gefunden habe, sei Rom die Hauptstadt des Irrtums, eine Stadt des Blutes und voll von Sünden gewesen, während von Jerusalem nicht nur Rom, sondern die ganze Welt erleuchtet worden sei.[290)] Daran ändere auch die Tatsache nichts, daß Petrus der Apostelfürst genannt werde, "quia principatum suum accepit a

superiore principe primitive aecclesie. Qui etiam Jacobum apostolum, Jerosolimae episcopum, semper reveritus est et honoravit, quasi magistrum". 291)

Mit seiner Meinung, daß Petrus dem Jakobus als dem Bischof von Jerusalem untertan gewesen sei und ihn als seinen magister verehrte, dürfte der Verfasser dieses Stückes wohl ziemlich allein dastehen.

Es gelte noch die Frage zu erörtern, meint er weiter, "utrum hi qui Romanam aecclesiam Jerosdimitanae (sic!) preferunt, locum loco preferant an etiam homines hominibus". 292)

Hier haben wir ihn wieder, den Schüler, der sich in sophistischen Spitzfindigkeiten gefällt! Das ist kein reifes, abwägendes theologisches Gutachten.

Gelte das lokale Moment, so könne dem geheiligten Boden, auf den Christus seinen Fuß gesetzt habe, kein anderer Ort vorgezogen werden. Er glaube, so meint der Verfasser, dennoch, "quod locum loco preferunt". Denn wären alle Römer auch ausgestorben oder zugrunde gegangen, "et Scoti sive Britanni fierent acole loci illius" - übrigens wieder einmal ein konkreter Hinweis, daß dem Autor diese Völker nicht allzu fern gelegen sein können, spräche man dennoch von Römischer Kirche und räumte ihr den Vorrang vor Jerusalem ein.

Hier hat man nun tatsächlich den Eindruck, daß in dem Autor ein tiefer innerer Groll gegen Rom eigen ist, der über das rein schulmäßig zu Behandelnde weit hinausgeht, vielleicht der tief wurzelnde Groll des ursprünglichen Barbaren gegen die zivilisierten Römer (?). Die Erwähnung von Schotten und Briten in diesem Zusammenhang legt die Vermutung nahe, daß der Ursprung des Stückes auf den anglo-normannischen Kulturkreis zurückgeht, denn man entnimmt, auch wenn es sich nur um Beispiele handelt, solche wohl am ehesten aus seiner näheren Umgebung. Umgekehrt - was wäre, "si locus subverteretur et in abissum demergeretur et omnes Romani habitarent in Scotia vel in Britannia, non dicerentur Romana ecclesia, nec preferrentur Jerosolimitanis".

Ein derartiger abstruser Gedankengang vermag freilich nicht mehr zu überzeugen, er vermag allenfalls dem Leser ein Lächeln abzunötigen. Hier mag die Frage aufgeworfen werden, ob der Verfasser denn das, was er schreibt, selber glaubte. Solche Gedanken mochten lediglich im Kopfe eines Schülers gesteckt haben.

Um den Gedankengang zu Ende zu führen! Liege der Grund des Vorzugs an den

Menschen, "aut secundum naturam preferunt aut secundum gratiam". Es gebe keinen Primat "secundum naturam", denn alle Menschen seien von Natur aus gleich. Ebenso gebe es keinen Primat "secundum gratiam", da die ganze Fülle der Gnade sich auf die Menschen ergossen habe, die - vom Heiligen Geist erfüllt - voll der göttlichen Gnade Zeugnis ablegten.

Nach Inhalt und Gedankengang ziemlich ähnlich ist ein weiteres Stück des Cambridger Kodex mit dem Titel: "De equalitate ministrorum".[293] Auch hier setzt sich der Verfasser mit dem päpstlichen Primat auseinander.

Kraft göttlicher Institution sei keiner unter den Aposteln größer gewesen, keiner habe das "magisterium" oder den Prinzipat besessen. Daran habe schon Christus die Apostel immer wieder erinnert.

Die in diesem Schriftstück vorherrschende Arbeitsmethode ist reichlich simpel: Bibelstellen - wie meist völlig aus dem Zusammenhang gerissen - werden, um beweiskräftig zu sein, einander gegenübergestellt.

Der Schriftstelle Matth. 16, 18 ff., aus der die römische Kirche bekanntlich den Primat des Papstes ableitet, stellt er Matth. 18, 18 ff. gegenüber, um darzutun, daß allen Aposteln die Binde- und Lösegewalt erteilt worden sei, wie Christus ja auch zu allen Aposteln gesagt habe: Empfanget den Heiligen Geist... (Joh. 20, 22 ff.). Petrus habe die Aufforderung erhalten (Joh. 21, 16): weide meine Schafe, allen Aposteln zusammen aber habe Christus befohlen (Matth. 28, 19): gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie ... "Neque enim solus Petrus a Christo accepit et aliis quasi inferioribus tradidit", sondern wie Petrus hätten a l l e anderen Apostel die Schlüsselgewalt und damit den Prinzipat empfangen.

So müßten auch die Bischöfe, welche als Stellvertreter Petri und aller Apostel eingesetzt seien, einander gleichgestellt sein. Denn nicht auf Grund göttlicher Einsetzung und Verordnung, sondern nur auf Grund der Notwendigkeit, Schismen vorzubeugen und sie zu bekämpfen, sei eine Über- und Unterordnung entstanden - ein uns bereits bekannter Gedanke! Falls Christus tatsächlich dem Petrus ein besonderes Privileg gegeben habe, habe er es dann nur an die Person Petri selbst oder an seinen Aufenthaltsort gebunden.

Nun verliert sich der Autor wieder in sinnlosen Wortklaubereien - ein bezeichnendes Kriterium für fast alle Stücke des Cambridger Kodex.

Wenn Christus besagtes Privileg nur der Person gegeben habe, könne dieses auf keinen Fall auch für den Ort Geltung haben. Habe es sich aber auf die Person und auf den Ort bezogen, müßte damit Christus Person und Ort gleichgestellt haben, was doch wohl kaum in seinem Sinne gewesen sein dürfte. Auch Petrus habe sein angebliches Privileg nicht irgendeinem bestimmten Ort übertragen. Wie es heiße, habe der heilige Clemens, der erste Bischof von Rom, auf Grund seiner Ordination zum römischen Bischof, dieses Privileg erhalten. Er habe dieses also nur dem Umstand zu verdanken, daß Petrus ausgerechnet ihn zum römischen Bischof geweiht habe.

Eine eigenartige, um nicht zu sagen originelle Ansicht zur Lehre vom Vorrang der römischen Kirche, freilich etwas umständlich und schwerfällig! Man sieht, wie wenig ein heute in der katholischen Kirche allgemein gültiges Dogma damals erst gefestigt war, denn daß der Verfasser sich über gültiges und durchgesetztes Recht so leichtfertig hinweggesetzt hätte, erscheint doch schwer glaublich. Man darf sich einfach nicht an den Gedanken klammern, wie viele es getan haben, daß wir hier einen kühnen und revolutionären Freidenker vor uns haben, der alles, was nicht im Evangelium steht, mit einem Federstrich über Bord wirft. Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer! Einzelne ausgefallene Ideen in dem allgemeinen Auf und Ab des Argumentierens darf man nicht besonders und auch nicht anders werten, sondern man muß die Stücke im Zusammenhang lesen und da kommt man nicht über den gewonnenen Eindruck hinaus, daß es sich um Übungsstücke handelt, wobei der Verfasser manchmal - vielleicht ungewollt - mehr sagt, als er eigentlich sagen will.

Wie sollte denn überhaupt das Privileg ausgesehen haben, welches der heilige Petrus von Christus empfangen hat? Petrus ist doch nur der Apostel "circumcisionis", d.h. der Beschneidung, was wohl so auszulegen ist, daß er nur das Apostelamt unter den Juden innehatte.[294] Ganz anders der heilige Paulus, der der Apostel der Heiden, also aller Menschen genannt werde! Dieser Vergleich der beiden Apostelfürsten, bei dem Paulus über Petrus gestellt wird, ist zwar eigenartig, aber durchaus interessant; denn der Autor hat auch eine Begründung für diese These: Auf einem Apsisbild in Rom, das die Majestät Christi darstelle, stehe Paulus "pociori parte", also auf der rechten Seite des Erlösers, Petrus aber stehe "in minus digna", also links und gerade das zeige die hervorragende Stelle des heiligen Paulus. Auch unter den Nachfolgern und Stellvertretern dieser beiden Apostel - gemeint sind hier die Bischöfe - möge dieser ursprüngliche Rangunterschied gewahrt bleiben![295] Man muß den Autor ob seiner logischen Konsequenz bewundern, geht er doch so weit, die Stellung Petri, auf die die römische Kirche den Primatsanspruch aufgebaut hat, herabzumindern zugun-

sten des heiligen Paulus. Er versucht gewissermaßen "das Übel" an der Wurzel zu packen. Freilich dürfte gerade sein letztes Argument von Petrus als dem Apostel der Beschneidung kaum sehr beweiskräftig gewesen sein. Auch die Berufung auf das angebliche Bild in irgendeiner Kirche in Rom, von dem er vermutlich nur vom Hörensagen wußte, ist für seine Ansicht wenig ergiebig, so interessant sie auch auf den ersten Blick erscheinen mag.

Ein weiteres Schriftstück befaßt sich ausführlich mit der bischöflichen Schlüsselgewalt[296] und ist in seiner ganzen Tendenz den vorhergehenden Stücken durchaus verwandt.

Die bischöfliche Schlüsselgewalt werde in der Regel auf Petrus zurückgeführt. Aber nach dem Evangelium habe Christus sie auch den übrigen Aposteln übertragen; denn diese hätten sie nicht von Petrus, sondern alle zu gleichen Teilen von Christus empfangen. Die Frage sei nur, ob der Herr auch anderen als den Aposteln diese Gewalt übertragen habe. Sei dies der Fall, habe er sie alle den Aposteln gleichgestellt. Davon aber stehe wahrhaftig nichts in der Heiligen Schrift.

Woher rührte nun eigentlich die Binde- und Lösegwalt der Bischöfe? Wenn von den Aposteln, wie seien diese dann in der Lage gewesen, sie auf andere zu übertragen? Gesetzt den Fall, Gott habe ihnen die Macht zur Übertragung dieser Gewalt gegeben, hätten dann die Apostel diese Gewalt auf die, welche sie zu Bischöfen ernannt hatten, übertragen und nicht auf andere? Sei denn mit dem Empfang der Schlüsselgewalt überhaupt die Möglichkeit für deren Übertragung verbunden gewesen?

Vielleicht wende jemand dagegen ein: Nicht nur den Aposteln und nicht nur den Bischöfen, sondern der ganzen heiligen und universalen Kirche habe Christus diese Gewalt übertragen; denn die heilige und universale Kirche sei die "congregatio in Christo".[297]

Eben dieser "congregatio in Christo" sei die Schlüsselgewalt übertragen worden, dem Bischof u n d der Kirche. Denn "omnium hominum alii sunt membra Christi, praeelecti et praedestinati ad vitam", während "alii membra diaboli, ab eterno dampnati in mortem".

Man sieht, der Prädestinationsglaube spukt in den Köpfen der meisten Autoren der Handschrift, wie gleichzeitig auch Augustinus, auf den diese Gedanken zurückgehen, immer wieder herangezogen wird.

Ein auserwähltes Glied Christi könne auf keinen Fall wirksam exkommunizieren und dadurch ein "membrum diaboli" werden. Ganz im Gegenteil: "excommunicare excommunicanti periculosum est atque dampnabile".[298]

Der Exkommunizierte habe mit peinlicher Sorgfalt darauf zu achten, "utrum sit pastor qui excommunicat an mercennarius vel latro". Nur der wahre Hirte "timeat propter reverentiam". Sei der Exkommunizierende nämlich ein Mietling oder ein Dieb, so sei nichts zu befürchten, "tales enim non intrant per hostium in ovile ovium sed ascendit aliunde". Allein Christus - der gute Hirte - sei diese Türe, weder Petrus noch Paulus.

Nicht träten die ein durch das Tor Christus, "qui non divina electione vel iudicio intrant sed humana intuitu et preconio intruduntur".

Man fragt sich, was das Stück eigentlich für einen Sinn haben soll. Kann man die anfänglichen Ausführungen über die Gleichheit aller Apostel und damit die Leugnung eines Vorrangs überhaupt noch als Ausfluß der auch in den vorhergehenden Stücken offen zutage tretenden Tendenzen gegen den päpstlichen Primat erkennen, so vermißt man nach und nach jeglichen logischen Sinnzusammenhang. Rein spiritualistische Gedankengänge herrschen vor, wenn der Autor auf Grund einer zweifellos mißverstandenen Prädestination Augustins die membra Christi mit denen gleichstellt, die rechtmäßig "per hostium in ovile ovium" gelangt sind und die membra diaboli nach demselben Gleichnis (Joh. 10, 1 ff.) den Dieben und Mietlingen gleichsetzt, die unrechtmäßig in den Schafstall gelangt sind. Von einer derartigen Qualifikation aber macht der Verfasser das Recht der Exkommunikation abhängig. Übrigens berühren sich diese Gedanken ganz eng mit einem anderen Schriftstück der Sammlung[299], welches gleichfalls den "mercennarii" und den "latrones" die "potestas ligandi atque solvendi abspricht, da sie das Hirtenamt nicht rechtmäßig erlangt hätten.

Der Leser, welcher bisher durch unsere These von den Schulstücken wenig beeindruckt wurde und der Einheitlichkeit der Schriften und des Verfassers die Stange halten zu müssen glaubte, mag durch das folgende Stück eines besseren belehrt werden "De obediendo Romano pontifice".[300]

Es gehört gleichfalls dem Problemkreis an, der sich mit den päpstlichen Primatsansprüchen befaßt und macht auch Front gegen territorial begrenzte Überordnungsansprüche. Aber die ganze Zielsetzung und Methode tritt hier ganz klar vor Augen, hier ist der Gipfel dialektisch-sophistischen Argumentierens erreicht. Lassen wir den Verfasser zu Worte kommen!

Wenn viele Kirchen in der Stadt Rom sind, müssen wir dann allen in gleicher Weise gehorchen? Das könne doch nicht der Fall sein, haben sie doch nicht alle die gleiche Würde. "Si ergo quibusdam aut uni tantum, sed pluribus non, quia nec ille equales sunt in dignitate", so müssen wir also nur einer Kirche Gehorsam erweisen, vielleicht der Laterankirche, "in qua sedes est apostolica". [301)]

Haben wir aber nur die Laterankirche als unsere vorgesetzte zu betrachten, dann sei zu fragen, ob wir "lapidibus et edificiis, an hominibus" Gehorsam schulden. Das erstere sei absurd. - Immerhin räumt dies der Verfasser ein, aber allein die Fragestellung spricht deutlich genug. - Sollten wir aber den Menschen gehorsam sein, so sei zu berücksichtigen, ob sie gut oder böse seien, ob sie "membra Christi" oder "membra diaboli" seien. "Sed malis et qui sunt membra diaboli" dürfe man auf keinen Fall gehorchen. Offen sei jedoch noch immer die Frage, ob "aut pluribus simul aut uni tantum nos obediere convenit". Mehrere aber könnten nicht die gleiche Würde haben, folglich gäbe es keine Unterordnung unter alle, sondern nur unter einen einzigen, "qui apostolicus est". [302)] Das Fazit aus den ganzen Überlegungen: Nicht der Kirche, sondern der Person sei man Gehorsam schuldig.

Dieser umständliche und primitive Gedankengang sollte hier einmal absichtlich so breit wiedergegeben werden, um unsere These zu veranschaulichen.

"Sed in quo debemus obedire". Müsse man ihm gehorchen "in eo, quod homo est, ut in eo, quod apostolicus est?" Sicherlich doch nur, weil er "apostolicus" sei!

Der Verfasser versucht offenbar, zwischen Person und Amt zu unterscheiden. Mit diesem Problem befassen sich auch noch andere Stücke der Sammlung, besonders ausgeprägt findet sich dies in einer Schrift, überschrieben "De depositione sacerdotis", die sonst freilich ziemlich unbedeutend ist. [303)] Auf den fingierten Einwand, man könne doch nicht gleichzeitig ein tadelnswerter Sünder und ein nicht tadelnswerter Priester sein, wird geantwortet: "In quantum enim peccator est, malus, in quantum sacerdos, bonus est". -

Als "apostolicus" sei dieser "homo" von Christus gesandt. Aber wozu? "Aut enim ad hoc missus est, ut mandata Christi ad nos perferat et doceat nos, aut ad aliud, quod nescimus et quod ad Dei mandata pertinere minime videtur, in quo eum etiam audire debemus". Sei er zu dem Zweck gesandt, Gottes Gebote nahezubringen und zu lehren, so sei dies überflüssig, da man die

Schriften der Propheten, des Evangeliums und der Apostel besitze, durch die man sich sehr wohl informieren könne.[304] Er gehe zu den "gentes", den heidnischen Völkern, die den Glauben an Christus noch nicht haben und predige, wie dies Petrus und die übrigen Apostel nach dem Geheiß der Schrift (Matth. 28, 19) getan hätten.

Man habe auch zu reden "de Romana ecclesia, unde sit dignior ex eo, quod Romana est, an ex eo, quod ecclesia est". Die größere Würde habe sie doch wohl auf Grund der Tatsache, daß sie Kirche sei. Die Kirche sei aber nicht "Christi sponsa, Christi columba ... Christi gloriosa et immaculata etc....", weil sie römisch sei, denn gerade dort habe sie nur wenige auserwählte Kinder, wohl aber viele Anhänger des Teufels. Nur die Auserwählten könne man mit Recht Kirche Christi nennen, "quia sunt etiam membra corporis Christi, quia sunt templum Christi quod sanctum est, et in ipsis habitat Spiritus sanctus Christi" (1. Kor. 3, 16). In Rom jedenfalls gebe es zwei Kirchen, eine des Satans und eine Christi. Der Kirche Satans aber könne man doch auf keinen Fall untertan sein. Den wenigen Auserwählten und Heiligen in Rom wolle man gerne Ehrerbietung erweisen, wie es der Vater im Himmel wünsche, "ut exhibeamus fratribus nostris in caritate, non in exactiine, propter Deum, non propter seculi fastum".[305]

Von jetzt ab finden sich endlich wieder konkrete Bezugnahmen in dem Schriftstück, aufgegriffen wird der Suprematsstreit zwischen den Erzdiözesen York und Canterbury.[306] Daß auf Grund dieser Bezugnahme aus dem völlig anonymen Autor der sog. Anonymus von York wurde, zeigt, wie wenig haltbar solche Festlegungen sein könnten und wie leichtfertig diese von der Forschung aufgenommen wurden.

Wenn Gott vorschreibe und wünsche, daß die Kirche von York der von Canterbury untertan sein solle, dann sei es billig und recht, daß dem Folge geleistet werde. Aber eine derartige Vorschrift gebe es nicht, Gott habe auch gar keine derartige Vorschrift erlassen wollen, sonst wollte er ja, daß die Kirche von York geringerer Ehre und Würde teilhaftig sein solle, und das hieße, daß er sie weniger liebte und auch weniger von ihr geliebt werden wollte. Das aber könne niemals Gottes Wille sein. Eine Kirche müsse die andere wie sich selbst lieben, sie dürfe nicht den Vorrang vor einer anderen erstreben, würde sie selbst doch auch nicht einfach den Vorrang der anderen so einfach hinnehmen. Wir erinnern uns an den schon einmal aufgetauchten Grundsatz: Was du nicht willst, daß man dir tut, das füg' auch keinem anderen zu!

Selbst wenn Gott eine Kirche erhöhe, dürften das noch lange nicht die Menschen tun, abgesehen davon, daß eine solche Kirche von solch erhabener Würde sein müsse, wie man das gar nicht fände. Wenn der Yorker Erzbischof der Kirche von Canterbury untertan sein solle, solle er dann dem Holz oder den Steinen, aus denen der Kirchenbau errichtet ist, sich unterordnen oder den Menschen, welche doch eigentlich als Kirche anzusprechen sein sollten. Solle er aber die Überordnung der Bewohner von Canterbury anerkennen, so könnten damit doch nicht die Laien und der niedere Klerus gemeint sein, sondern lediglich der Erzbischof von Canterbury. Damit wiederum bezöge sich aber die Unterordnung nur auf die Person, nicht auf die Kirche. Solle dem Erzbischof als Mensch oder aber als Erzbischof Gehorsam geschuldet werden, solle Amt oder Person - wir finden hier wieder die Scheidung in Amt und Person - berücksichtigt werden? Wenn dem Menschen, warum schulde der Erzbischof von York dann nicht jedem Menschen Gehorsam, da doch alle Menschen sind. Wenn aber dem Amt, was habe es für einen Sinn, daß ein Erzbischof einem anderen untertan sein solle, ein Gleichgestellter einem Gleichgeordneten, der die nämlichen Sakramente erhalten habe? Durch dieselbe Ordination wäre dann der eine niedriger und der andere höher gestellt. Auch wenn der Erzbischof von Canterbury Primas sei, dürfe er von dem Yorker nicht mehr verlangen, als was göttlichen Rechtes sei, was in den Dekreten der heiligen Väter stehe und was allgemeines Herkommen in der Kirche Christi sei.

Hier gelten nun auf einmal Tradition und Herkommen in der Kirche, Dekrete und Erlasse der Kirchenväter, wo doch sonst nur der Heiligen Schrift Autorität eingeräumt ist. Wo es dem Autor in den Kram paßt, da ist ihm einfach alles recht. Ein typisches Merkmal für ein Schulstück!

Vielleicht wende jemand ein, daß die heiligen Doctores, die zuerst den Glauben Christi in England predigten, den Primat über ganz England dem Erzstuhl von Canterbury verliehen hätten. Demgegenüber könne man jedoch ohne weiteres auf den Brief des heiligen Papstes Gregor des Großen an Augustinus, den Bischof der Angeln, verweisen, in welchem eben jenem Augustinus und zugleich der Kirche von London der Primat über ganz England zugewiesen worden sei, und zwar mit der Zusatzklausel, "ut post decessum eius talis inter Londoniensem et Eboracensem episcopum regula servaretur, ut qui prior esset ordinatus, prior haberet". 307)

Der Primat über die englische Kirche sollte also zwischen den Kirchen von London und York wechseln, je nachdem, wer zuerst ordiniert worden sei, von

Canterbury ist dabei keine Rede. Als Ergebnis stellt der Verfasser also fest, wenn überhaupt, so schulde der Yorker Erzbischof nur dem von London Gehorsam und nicht dem von Canterbury, da ersterem älteres Recht zur Seite stehe, was bekanntlich für das mittelalterliche Rechtsbewußtsein von nicht unwesentlicher Bedeutung ist.

Diese Schrift bedarf wohl weiterer Erörterung nicht, was Argumentation und Arbeitsmethode des Verfassers angehen. Hier wird es wohl endgültig klar, daß es sich bei den ganzen Schriften im wesentlichen nur um Übungsstücke handeln kann, die an bekanntem und ihnen gegenwärtigem Material sich in dialektischer Kunstfertigkeit zu üben versuchen. Dabei überrascht es freilich oftmals, wie vertraut Schüler von Kathedral- oder Klosterschulen mit den damals aktuellen Tagesfragen und Problemen waren - wohl das Verdienst eines weitgereisten und interessierten Lehrers.

Bemerkenswert ist die starke antipäpstliche und antikanonistische Tendenz, die sich allerdings nur gegen das Reformpapsttum richtet. Die Primatialansprüche von Canterbury über York werden in der gleichen Weise zurückgewiesen, wie dies schon in den beiden angeführten Stücken zugunsten von Rouen gegen Lyon beziehungsweise Vienne erfolgte. Daß dabei auch immer der römische Primat als Zielscheibe der Angriffe dient, ist selbstverständlich.

Von einer ganz neuen Seite aus versucht ein weiteres Schriftstück die Sonderstellung des römischen Bischofs anzugehen, indem es mit dialektischen Mitteln die Frage zu ergründen sucht, "An summus Pontifex sit iuditio subiectus".[308]

Es wird hier also die kanonistische Frage, inwieweit der Papst der Gerichtsbarkeit unterliegt, untersucht. Eine durchaus aktuelle Frage, hatte doch gerade Satz 19 des Dictatus Papae mit seiner Forderung für den Papst, "quod a nemine ipse iudicari debeat", viel Staub aufgewirbelt.[309]

Der Satz: "Prima sedes a nemine iudicatur" entstammt den sogenannten "Symmachianischen Fälschungen" (Constitutum Silvestri) aus der Zeit zwischen 498 und 506, der Zeit des Schismas zwischen den römischen Päpsten Symmachus und Laurentius.[310] Jedoch kennt schon das alte Kirchenrecht eine Ausnahme von der absoluten Nichtjudizierbarkeit des Papsttums, wenn man beim Inhaber des Stuhles Petri Glaubensabfall konstatierte. So wurde die absolute Nichtjudizierbarkeit des römischen Papstes eingeschränkt; in der Form: "Cuius (scil. Papae) culpas redarguere praesumit mortalium nullus, quia cunctos ipse iudicaturus a nemine est iudicandus, nisi forte deprehendatur a f i d e d e v i u s", wurde das Diktum schließlich durch Aufnahme in das "Decretum Gratiani" Kirchenrecht.[311]

Die ganze Sentenz entstammt dem aus der Canonessammlung des Kardinals Deusdedit[312] aus dem Ende des 11. Jahrhunderts herausgezogenen und auf Kardinal Humbert zurückgeführten Fragment A: De sancta Romana ecclesia.[313]

Streng zu scheiden ist zwischen dem gerichtlichen Primat der römischen Kirche und der persönlichen Immunität des Papstes. Die Frage der persönlichen Immunität des Papstes ist nämlich nur eine interne, die Verfassung der Kirche betreffende Angelegenheit der Kurie.[314]

Daß die Person des Papstes nicht angeklagt werden könne, zeigte sich schon 801, als dieser Standpunkt bei den gegen Papst Leo III. erhobenen Vorwürfen zumindest der Form nach respektiert wurde.

Kardinal Humbert von Silva Candida kommt dann Mitte des 11. Jahrhunderts zu dem Schluß, daß der Papst bezüglich moralischer Anklagen immun sei, daß dies jedoch nicht bezüglich des Vorwurfs der Häresie gelte. Für Humbert konnte die ecclesia Romana nicht hoch genug stehen. Sie war für ihn identisch mit der "curia Romana", nicht nur mit dem Papst allein, sondern dem Papst u n d den Kardinälen zusammen.[315] Nicht zu Unrecht hat man in den Lehren der Kanonisten die Wurzeln des Konziliarismus gefunden, der sich seit dem 14. Jahrhundert der päpstlichen Alleinherrschaft mehr und mehr entgegenstellte.[316] Kardinal Humbert jedenfalls folgert entgegen dem Dictatus Papae Satz 22, welcher besagt, "quod Romana ecclesia numquam erravit..."[317], daß die "curia Romana", das heißt das Kardinalskolleg, die Häresie eines Papstes feststellen und ihn deswegen aburteilen könne. Freilich meint der Autor des "Dictatus von Avranches"[318] beinahe noch in Übersteigerung zum Dictatus papae: "A nemine papa iudicari potest, etiamsi fidem negaverit".[319] Aber weder die Auffassung des Dictatus von Avranches noch die des Dictatus Papae konnten sich der Auffassung Kardinal Humberts in den Weg stellen. Denn bei dem führenden Kanonisten des folgenden 12. Jahrhunderts, bei Huguccio, heißt es dann ganz im Sinne Humberts: "Cardinales possunt deponere papam propter haeresim".[320]

Dies vorweg als Einleitung zu den folgenden Erörterungen des Stückes, das einmal mehr diese durchaus interessante Frage dialektisch auseinanderklaubt!

Man habe den Satz, daß der Papst von niemandem zu richten sei, genau nach seinem Sinn zu untersuchen. Sei der Papst nämlich ein gemeiner Übeltäter, so sei er dem unvernünftigen Vieh gleich zu achten (!). In diesem Falle müsse er dem Gericht unterliegen. Es werde in diesem Falle nicht der Papst als solcher, sondern der Verbrecher gerichtet, denn der Papst berge in sich gleichsam meh-

rere Personen. Als Papst stehe er über den Menschen, als Mensch zwischen den Menschen, als Verbrecher aber unter denselben. Die Scheidung in Amt und Person[321] wird hier interessanterweise noch durch die Komponente Verbrecher ergänzt.Eine reichlich absurde Konstruktion! Wir können nicht umhin, auch hier wiederum für ein mit dialektischen Mitteln arbeitendes Schulstück zu plädieren. In seiner Eigenschaft als Papst könne er nicht sündigen. - Dem Verfasser schwebte offensichtlich Satz 23 des Dictatus Papae vor: "Quod Romanus pontifex, si canonice fuerit ordinatus, meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus..."[322]

Kraft seines Amtes könne der Papst Sünden vergeben, deshalb gebühre ihm Verehrung und er könne von niemandem gerichtet werden. Als Mensch jedoch - selbst wenn er nicht sündige - könne er keine Sünden vergeben und verdiene auch nichts weiter als die Ehrung und das Gericht, welches ihm als einem Menschen zukomme. Als Sünder und Verbrecher aber verdiene er überhaupt keine Verehrung, sondern nur das Gericht, wäre es doch wirklich unbillig, in gleicher Weise den Papst wie den Mörder zu verehren. - Einmal mehr fragt man nach dem Sinn des ganzen Stückes!

Ein sündiger Papst dürfe gerichtet werden von heiligen Menschen, denen Christus und der Heilige Geist innewohnen. Selbst wenn diese ihrem Ordo nach unter ihm stünden, ihm also nicht gleichrangig seien, so stünden sie doch über dem Verbrecher kraft ihres verdienstlichen Lebens und ihrer Gemeinschaft mit Christus. Dem Richterspruch der Heiligen sei selbstverständlich nur der Papst als Verbrecher unterworfen, nicht aber der Papst als Mensch und schon gleich gar nicht der Papst als Amtsträger.

Nur die Sünden würden gerichtet, nicht die Natur, nicht auch das Amt. Einen Papst könne nur wiederum ein Papst richten, und zwar der Vorgänger den Nachfolger auf Grund der päpstlichen Dekrete, die für jeden nachfolgenden Papst und für alle wirklichen Katholiken bindend seien.[323] Allerdings könne sich der Papst auch selbst richten, "si necessitas et ratio extitit". Nur von einem, der in seinem Weihegrad niedriger stehe als er, also einem "inferiori ordine", könne er nicht gerichtet werden.

Unzweifelhaft ist der Charakter dieser Schrift eine theoretische Erörterung. Noch prägnanter urteilt Funk, wenn er meint, es handle sich um die Studie eines Kanonisten, "in der Art, wie damals das kanonische Recht im Stadium seiner werdenden Systematik begann, mit der dialektischen Methode durchdacht und zurechtgerückt zu werden".[324] Dem braucht eigentlich nicht mehr

viel hinzugefügt zu werden. Aber die Einteilung des Papstes in drei Kategorien gewissermaßen, wobei zu dem Amtsträger die Person und hier besonders der Verbrecher hinzukommen, wirkt nicht nur abstrakt und gekünstelt, sondern auch irgendwie zumindest kritisch aggressiv. Ob indes an den Forderungen des Dictatus Papae und des Dictatus von Avranches - das Bistum Avranches gehört übrigens zur Kirchenprovinz Rouen - hiermit Kritik geübt werden sollte, wie Scherrinsky meint[325], scheint doch recht unwahrscheinlich, dazu ist alles viel zu maßvoll und theoretisch abstrakt gehalten. Jedenfalls befinden wir uns mit diesem Schriftstück am Rande - und das bei weitherzigster Auslegung - dessen, was man als kirchenpolitisches Schriftgut ansehen kann. Daß in dem ganzen Schriftenkomplex des Cambridger Kodex gut und gerne über die Hälfte der Stükke sich mit rein theologischen und dogmatischen Problemen befaßt, die dazu meist nur am Rande von Interesse sind - Fragen zweiten Ranges gewissermaßen - sei nur am Rande erwähnt.[325a]

Maßvolle Kritik an den römischen Zuständen im allgemeinen, Abgrenzung der Kompetenzen zwischen regnum und sacerdotium

Nach ausführlicher Betrachtung von Schriftstücken des Cambridger Kodex, die sich mehr und mehr in ihrem Wesen als dialektische Übungsstücke erwiesen, sind wir jetzt gewissermaßen an einem Wendepunkt angelangt. Es tritt uns nunmehr ein Autor gegenüber, dem die Zustände an der römischen Kurie und ihre Auswüchse ein ernstes Anliegen sind, womit er ja wahrhaftig in seiner Zeit nicht allein steht, denken wir etwa an Männer wie Gerhoch von Reichsberg und Arnold von Brescia oder ganz besonders an Bernhard von Clairvaux. Aber während Arnold von einem ursprünglich rein reformatorischen Eiferer sich mehr und mehr zum radikalen Ketzer entwickelte[326], Gerhoch, der Theologe der Frühscholastik, der mitten in der religiösen Bewegung des 12. Jahrhunderts stand, nahe der spiritualen Erneuerungsbewegung der "pauperes Christi" und der Kanonikerreform von Brescia stand[327], versuchte Bernhard von Clairvaux, die auseinanderstrebenden Tendenzen seines Zeitalters zu einen.[328]

Die Ketzerbewegung des 11./12. Jahrhunderts zerfällt bekanntlich im wesentlichen in zwei Strömungen, eine evangelisch-reformatorische, die anti-hierarchisch eingestellt ist und ein einfaches, reines Leben anstrebt und eine andere, die wirklich kirchenfeindlich ist.[329] Das Hauptmotiv der Ketzerei bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts ist dabei der Gedanke der christlichen Armut und des apostolischen Lebens als Wanderprediger.[330] Daß von diesen Idealen auch einiges

in den Köpfen von Männern steckte, die weit davon entfernt waren, den Pfad der Ketzerei zu betreten, ist nur natürlich, da sie alle die Mißstände an der Kurie sahen. Zu diesen gehört wohl auch der Autor des nun zu behandelnden Schriftstückes. [331]

Dieses setzt sich wohltuend sachlich und ruhig mit den päpstlichen Forderungen und Neuerungen auseinander, selten polemisch, ohne den Primat des Papstes schlechthin zu negieren, wie dies sonst oft der Fall ist und bemüht sich gleichzeitig, die Kompetenzen zwischen regnum und sacerdotium irgendwie abzugrenzen.

Der Romanus pontifex habe deswegen den Beinamen "apostolicus", weil er an Stelle der Apostel sein Amt ausüben solle; in diesem Falle sei er dann wirklich Apostel, "vere apostolus Christi est, a Christo utique missus est". [332] Apostel nämlich heiße "nostra lingua missus" - wie der Verfasser wohl im Anschluß an Isidor von Sevilla ausführt. [333]

Wenn der Papst von Christus gesandt sei, müsse er auch Christi Gebote verkünden, "Christi gloriam querere, Christi voluntatem debet et ipse facere, ut Christi verus apostolus possit esse". - Schon nach diesen ersten Sätzen merken wir den Unterschied in der Methode, es wird weniger mit dialektischer Akribie zergliedert, sondern in maßvoller Art und Weise das Für und Wider diskutiert. -

Der Papst könne nur mit gutem Gewissen als Christi Apostel gelten, wenn er für dessen Ruhm und Ehre sorge und nicht für seine eigene. Was aber seien eigentlich "mandata Christi que adnuntiare debeat, que voluntas, sancta nos edocent ewangelia et doctrina simul apostolica?" Der wahre Apostel Christi "debet mandare nobis, que mandavit in ewangelio Christus et que senatus sanxit apostolicus, quia voluntas Christi est", ansonsten sei er mit dem Anathem belegt gemäß Gal. 1, 8.

Soweit die Einleitung zu einer ganzen Liste von Beschwerden, die der Autor vorzubringen hat! Es dürfte hier schon eigentlich augenfällig sein, daß wir es nicht mit einer auf publizistische Wirkung bedachten Streitschrift zu tun haben, sondern weit eher mit einer stillen, wissenschaftlichen Erörterung, die durchaus sachlich gehalten ist. Die ganze, wenig "reißerische" Aufmachung der einleitenden Sätze spricht dafür.

Der römische Papst verlange viel, was Christus nicht gelehrt habe! Er verlange die Visitatio liminum "per singulos annos" - jedes Jahr, womit er die Bischöfe

Christi ohne ersichtliche Notwendigkeit zwinge, nach Rom zu reisen, aus reiner Willkür und Herrschsucht, was doch für die nach Rom Reisenden mit allerlei Gefahren für Leib und Seele verbunden sei.[334]

Es scheint, daß hier jemand aus der Praxis spricht, einer, der die Reise nach Rom - in Begleitung des Erzbischofs von Rouen vielleicht - schon mitgemacht hat. Diese Klage - wir erinnern uns - ist uns schon einmal begegnet, nur werden hier, im Gegensatz zu früher, die Gefahren recht anschaulich, mit nicht verhehlter Sorge, beschrieben. Der Verfasser hat Abstand von den Dingen, er will nicht kritisieren um des Kritisierens willen, sondern er will reformerisch tätig sein. Man beachte das Folgende! -

Wie gefahrvoll sei es doch für den Bischof, die Herde ohne den Hirten zurücklassen zu müssen, wo der Teufel sie inzwischen in alle Winde zerstreue. Die nach Rom reisenden Geistlichen könnten ihrer Pflicht, das Meßopfer darzubringen, nicht ungehindert nachkommen. - Gerade diese beiden Gesichtspunkte wurden von dem oben angeführten Schriftstück überhaupt nicht angeschnitten. Dort war alles nur auf leibliche Gefahren abgestellt, von einer echten Sorge war keine Rede.[335]

Völlig unvereinbar mit Gottes Geboten sei es auch, daß die nach Rom Reisenden die Güter der Kirche verkauften, die allein für Almosenzwecke bestimmt seien, um Geschenke für die päpstlichen Offizialen bereitzuhaben, sozusagen um die päpstlichen Hofhunde zu füttern. Absurd sei es zu sagen, wenn sie den Offizialen kein Geld in die Hand drückten, "nullam invenient gratiam et Christus ante fores et fame sitique cruciatur et egestatem in membris suis patitur".[336]

Wir meinen bei solchen Klagen den großen Mahner Bernhard von Clairvaux zu hören. Nicht zu Unrecht wurde er als einer der schärfsten Kritiker der Kirche, welche das Mittelalter hervorgebracht hat, bezeichnet.[337] Seine Kritik richtet sich in erster Linie an den Klerus, und zwar den hohen Klerus, Papst, Erzbischöfe und Bischöfe, die ja schließlich die maßgebenden Männer in der Kirche waren. Ausfluß seiner Kritik und seiner Ermahnungen sind die fünf Bücher "De consideratione", eine Art Papstspiegel, seinem Schüler, Papst Eugen III., gewidmet.[338] Bernhard fordert den Papst auf, die äußerlichen Ehren seines Amtes niederzulegen, um ein wahrer Diener Christi zu sein und in diesem Sinne sein Amt auszufüllen. An der Kurie herrschten Mißstände aller Art, wie Herrschsucht, Geiz, Gier und Raffsucht. Gerade die Verbindung von Kanonistik, Scholastik und römischem Recht, päpstlicher Verwaltungspraxis und Geldwirtschaft usw. - gerade die Verbindung, die sich nach Bernhards Tod an der Kurie mehr und mehr durchsetzte, war ihm ein Dorn im Auge.[339]

Bernhards Kritik ist nun aber wahrhaft kein Argument gegen das Papsttum, wie es auf den ersten Blick erscheinen möchte, sondern aus hoher Verantwortung heraus geschriebene Zeitkritik. [340]

Bernhard bekennt sich nämlich trotz aller Kritik nachdrücklich zur päpstlichen Weltherrschaft, die auf die Apostel zurückgehe, welche die Welt als Sieger überwunden haben, nur solle der Papst der Welt als treuer Diener vorstehen und nicht der Herrschsucht verfallen. [341]

Aber kommen wir auf den anonymen Autor unserer Schrift zurück, der gleichfalls zweifellos vorhandene Mißstände schonungslos anprangert wie Bernhard, um reformerisch zu wirken! Alle Übel kämen daher, daß der römische Bischof nach etwas strebe, was sich mit den Geboten Christi nicht in Einklang bringen lasse, denn man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen. [342]

Der Papst möge die Diener Gottes, die Bischöfe, nicht mit einer so langen Romreise strapazieren, sie nicht von ihren ureigensten Pflichten und Angelegenheiten abhalten und sie obendrein auch nicht dem Gelächter und Gespött der Laien preisgeben. Damit nämlich werde die bischöfliche Autorität untergraben, "minuitur potestas, infimatur rigor iusticie, et ecclesiastice frangitur severitas discipline".

Kein Zweifel, das sind keine absurden Gedanken, hier schreibt jemand, der schlechte Erfahrungen mit den päpstlichen Forderungen wohl selbst gemacht hat oder sie aus unmittelbarer Umgebung kennt. Das sind Klagen, die von echter Sorge zeugen, die wirklich nicht erfunden sind.

Halte der Papst an seinen Forderungen und Beschlüssen fest, habe er die Liebe nicht. Die "servi caritatis" schuldeten ihm dann auch keinen Gehorsam, "quia non possunt simul et homini huiusmodi exhibere obedientiam et caritati". Auch die päpstliche Exkommunikation habe man dann nicht zu fürchten, sondern nur des "summus pontifex" Christus Wort zu hören: "Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem seculi" (Matth. 28, 20). [343]

Wer allein Gott folge, könne durch keine Exkommunikation von ihm getrennt werden. Weder könne durch Absolution aus einem membrum diaboli ein membrum Christi werden, noch könne durch Exkommunikation sich ein membrum Christi in ein membrum diaboli verwandeln.

Wahrhaftig - ein solches Diktum ist mit der orthodoxen Lehre nicht mehr in Ein-

klang zu bringen! Wohl ist auch hier wiederum mißverstandenes augustinisches Gedankengut (Prädestinationslehre) Ursache einer solchen Entstellung. Der Prädestinationsgedanke scheint in den Köpfen sämtlicher Autoren des Cambridger Kodex zu spuken, was jedoch bei der mutmaßlichen einheitlichen Abstammung aus einer Schule kein Zufall ist.

Zu Klagen Anlaß gebe ein weiterer Punkt, denn durch ihn werde die kirchliche Eintracht gestört. Die Päpste entfachten zwischen den Bischöfen und den Äbten Streit, "dum abbatibus, ut non obediant vel adquiescant episcopis suis, qui sunt summi sacerdotes Domini, privilegia conferunt et inferiores superioribus adequare contendunt".

Man sieht, es geht dem Autor um nichts anderes als um die Frage der Exemtion der Klöster gegenüber den Bischöfen, für welch letztere unser Autor eindeutig Partei ergreift. Daß die unmittelbare Stellung eines Klosters unter Umgehung des örtlich zuständigen Bischofs ein Zankapfel war, ist nur zu verständlich.

Päpstliche Exemtionsprivilegien für Klöster, die sich im allgemeinen auf die Befreiung von der eigentlichen oder üblicherweise territorial zuständigen bischöflichen Jurisdiktionsgewalt, selten von der Weihegewalt erstrecken, wurden gerade im 11. Jahrhundert im Zuge der kluniazensischen Reformbewegung recht häufig.[344)]

Die klösterlichen Exemtionen, die sich stark und einschneidend auf die Struktur der kirchlichen Organisation auswirkten, sind nicht zuletzt mit ein Grund für die starke Opposition gegen die römische Kurie, die ja zu einem guten Teil eine episkopale Opposition war.[345)] Bekanntlich haben während der Zeit des Investiturstreits die Bischöfe auf die Erhaltung ihrer Rechte gegenüber den Klöstern größten Wert gelegt. Das ist wohl in erster Linie der Grund dafür, daß Gregor VII. etwa in seinem Kampf gegen das Eigenkirchenrecht und gegen Heinrich IV. gegenüber deutschen Klöstern mit Exemtionen äußerst zurückhaltend war,[346)] hatte er doch allen Grund, den deutschen Episkopat nicht auch noch gegen sich aufzubringen. Wir wissen von Hirsau, daß die Ordination des Abtes durch den Speyerer Bischof, den zuständigen Diözesanbischof, nicht erwünscht war - ein Punkt der kluniazensischen Politik, der aber überall auf den Widerstand der Bischöfe stieß, den allenfalls ein päpstliches Exemtionsprivileg hätte beseitigen können.[347)] Jedoch spielte die Exemtion besonders in den westeuropäischen Ländern eine große Rolle. Nehmen wir wieder Bernhard von Clairvaux zum Zeugen, der sich darüber beklagt, daß die Äbte sich loskauften, aus Hochmut und Überheblichkeit, um nur ja nicht ihrer angestammten geistlichen Obrigkeit, dem

Diözesanbischof, gehorchen zu müssen.[348] Dieser Zustand sei eine schlimme Entstellung des Leibes der Kirche, denn wie im menschlichen Körper alles nur unmittelbar mit dem Haupt verbunden sei, so müsse dieser Zustand auch beim Leibe der Kirche gegeben sein.[349]

Einem so heftigen Vertreter des Episkopalismus wie dem Verfasser dieses Stükkes mußten die päpstlichen Exemtionsprivilegien ein Dorn im Auge sein.[350]

Die Äbte verachteten die Bischöfe, meint der Autor, wenn sie sich diesen nicht unterordneten, ja sie verachteten in den Bischöfen Christus. Auch handelten sie gegen das Pauluswort (Rom. 13, 1 ff.): "Omnis anima sublimioribus potestatibus subdita sit. Non est enim potestas nisi a Deo. Que autem a Deo sunt, ordinata sunt. Itaque qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi dampnationem adquirunt."[351] - Gerade dieser Satz ist gleichzeitig als Grundpfeiler für die Überordnung des Staates über die Kirche, oder besser des regnum über das sacerdotium immer wieder von den Publizisten herangezogen worden. Man sieht einmal mehr, wofür solche aus dem Zusammenhang genommene Sentenzen herangezogen werden konnten.

Der Papst, der doch "magnus" sein wolle im Himmelreich, handle nicht wider Christi und der Apostel Gebot, auf daß er nicht "minimus" werde. Er, der "doctor salutis" sein solle, lehre nicht die Äbte "Dei ordinationi resistere", da er sonst ihr "doctor dampnationis" werde. - Offenbar ist hier auf das Gleichnis angespielt vom Gastmahl, wo Christus zu den Geladenen sprach: Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden. -

Der Papst möge die Äbte nicht lehren, Vater und Mutter zu verfluchen, da sie sonst der ewigen Verdammnis anheimfallen (Lev. 20, 9). Das gelte nicht nur "secundum carnem, verum etiam de eo, qui est secundum spiritum" - also wohl nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel.

Wahrhaft fluchten nämlich die Äbte ihrem Vater, "dum verba dicunt et opus faciunt, quibus Dei patris ordinationem sacratissimam et decretum celeste et opus sanctum male destruere querunt", da der Bischof als Stellvertreter Christi doch ihr geistiger Vater sei, "quoniam per evangelium in Christo Jesu ipse eos genuit", den sie seiner ihm angestammten Machtstellung zu berauben versuchten.[352]

Alles, was wenig später auf den König als obersten Kirchenherrn bezogen wird, wird hier dem Bischof zugesprochen, hier ist gleichsam der Bischof "vicarius

Christi". - Die Äbte nähmen Christus nicht in ihre Wohnstätten auf, wenn sie die Bischöfe nicht aufnehmen, sie verachteten Christus, wenn sie seinen Bischof verachten. Sie schmähten ihre Mutter, die Kirche, und versuchten ihr wie Diebe und Räuber ihre Macht zu stehlen.

Kurzum - sollten die Klöster auch einwenden, daß sie "auctoritate Romane ecclesie" exemt seien, so bliebe doch bestehen, daß ihre Privilegien "contra Dei ordinationem, contra apostolorum doctrinam et contra precedentium sanctorum instructionem" seien, weshalb sie auch nicht Geltung besäßen.[353]

Der Papst zerstöre mit einer derartigen "divisio" das Band der Liebe, löse das Bündnis der heiligen Gemeinschaft und bereite damit den Samen für Feindseligkeiten und Unstimmigkeiten, was doch wahrhaftig nicht seine Aufgabe sei; er habe vielmehr für den Ruhm und für die Ehre der Kirche zu sorgen.

Wie Bernhard von Clairvaux sieht der Autor hier in ernster Sorge die Folgen und Schwierigkeiten, die sich aus den päpstlichen Exemtionsprivilegien ergaben, die die angestammte kirchliche hierarchische Ordnung durcheinanderzubringen drohten.

Zur Frage der Exemtion wird übrigens noch in zwei weiteren Schriften des Kodex Stellung genommen[354] und mit den gleichen Argumenten und unter Berufung auf dieselben Schriftstellen jegliche Exemtion abgelehnt. Der Verfasser hatte einen praktischen Fall vor Augen, nämlich die Exemtion des Klosters Fécamp von der Jurisdiktion des Erzbischofs von Rouen, was in einem der beiden Stücke ganz deutlich zum Ausdruck kommt.[355]

Zum großen Schaden der Kirche und der christlichen Völker übe der Papst die Exkommunikationspraxis gegen die Bischöfe, "quos Deus unxit et sanctificavit oleo sancto suo, quibus etiam dedit potestatem ligandi atque solvendi, sicut et illi".[356] Er beraube damit die Kirche ihrer Häupter, was den Untergang der corpora zur Folge habe. Das Schlimmste aber sei, daß der Papst einen Bischof, "qui adheret Domino, unus cum eo est spiritus" (1. Kor. 6, 17) und "in Deo manet et Deus in eo" (1. Joh. 4, 18) exkommuniziere. Ein solch unerhörtes Vorgehen könne auch nicht durch die Berufung des Papstes auf die gerechte Strafe, welche den ungehorsamen Sünder zu treffen habe, entschuldigt werden. Habe doch Christus gelehrt (Matth. 18, 15--7), daß man Christen wie Brüder zurechtweisen solle, was besonders für den römischen Bischof und seine Legaten gelte. Diese handelten aber - weiß Gott - nicht danach, obgleich sie ihren Brüdern nicht nur "usque septies, sed usque septuagies septies" verzeihen sollten.

Sie vergeben nicht ein einziges Mal, sondern schleuderten den Bannstrahl gegen alle, auch gegen solche, die ihn gar nicht verdient hätten.[357]

Das ist eine harte Kritik, die man freilich nur aus der Situation der Zeit heraus verstehen kann. Wie ungeheuerlich war doch die Wirkung der Bannung Heinrichs IV. durch Gregor VII. im Jahre 1076, aber wie wenig scherte man sich darum schon wenige Jahre später! Nur das Einmalige fasziniert und hält in Atem, die oftmalige Anwendung stumpft ab und macht gleichgültig. Die ursprünglich so gefürchtete Waffe des Kirchenbannes war zu oft und aus zu vielen Geringfügigkeiten angewendet worden, ja sie hatte sich schließlich gegen die Kirche selbst gerichtet, und die getreuen Anhänger der römischen Kurie mußten froh sein, wenn sie durch möglichst weites Entgegenkommen gegenüber den Bußfertigen der allgemeinen Verwirrung steuern konnten.[358]

Die nun folgenden Ausführungen berühren sich engstens mit den Gedankengängen des Königstraktats, dem noch ein eigenes Kapitel gewidmet wird. Sie sollen jedoch hier weiter behandelt werden, einmal, weil der Zusammenhang gewahrt werden soll und zweitens, weil sie als Ausfluß der Kritik des Verfassers an den päpstlichen Reformbestrebungen zu gelten haben.

Wie wir gesehen haben, streitet der Autor dem Papst nicht grundsätzlich jede Autorität ab, sondern er will lediglich die seiner Meinung nach autoritären Maßnahmen der römischen Kurie in die Schranken weisen. So leugnet er auch nicht den Primat des römischen Bischofs in seiner bisherigen Form, sondern verurteilt die Neuerungen des Reformpapsttums schlechthin. In diesem Stück schreibt ein konservativer Geist, der die Zeichen der Zeit noch nicht erkannt hat - oder besser nicht erkennen will. Ihm fehlt durchaus nicht die Ernsthaftigkeit, was sich schon darin äußert, daß er die ausgeprägt sophistisch-dialektische Methode der meisten anderen Stücke der Sammlung, die ganz offensichtlich vielfach nur Spielerei ist, nicht mitmacht. Dafür geradezu typisch sind die folgenden Ausführungen über das Verhältnis von Staat und Kirche, von regnum und sacerdotium.

Bekanntlich waren Kirche und Staat seit altersher zu einer sakralen Einheit verschmolzen, gemeinsam leiteten sacerdotium und regnum die ganze Christenheit, die christianitas. Der weltliche Herrscher war durch seine Weihe über alle Laien erhoben und nahm eine nicht nur priesterähnliche, sondern sogar eine gottähnliche Stellung ein.[359]

Die frühmittelalterliche Herrschaft des Staates über die Kirche wurde dabei nicht unwesentlich durch das Eigenkirchenwesen begünstigt, welches - praktisch

fortgeführt im Patronatswesen - den Fortbestand der archaischen Welt geradezu garantierte. Und doch darf man hier nicht nur die negativen Seiten, sondern muß auch die positiven Seiten sehen. Denn das Eigenkirchenwesen hat nicht nur zerstört, sondern es hat auch aufgebaut. Damit wurde die kirchliche Organisation praktisch überall erst hingetragen, ja man kann sagen, die Durchsetzung des Eigenkirchenrechts bedeutet geradezu die Verkirchlichung der meisten romanisch-germanischen Völker des Abendlandes und schuf damit die Voraussetzung für das allmähliche Vordringen der christlich-katholischen Religiosität. [360]

In diese alte Ordnung platzten die neuen Ideen des Reformpapsttums und besonders Gregors VII. Ideen, die bisher wohl latent vorhanden, aber nicht zum Durchbruch gekommen waren[361] und zerstörten den alten Ordo der Welt, wie Gerd Tellenbach formuliert hat. [362] "Gregor VII. setzte sich über Traditionen hinweg, die durch Alter und stillschweigende Billigung zu Recht geworden waren", [363] wenngleich sie christlichen Vorstellungen letztlich widersprochen hatten. Als die Kirche es damals zum ersten Mal wagte, den Gesalbten des Herrn zu verfluchen, erlebte die Idee des Sacrum Imperium ihre erste große Krise. [364] Aus diesen Vorstellungen heraus erklärt sich auch der Vorwurf des Verfassers gegen die neuartigen hierarchischen Bestrebungen des römischen Papsttums.

Der Papst versuche das Königtum in den Hintergrund zu drängen, "cum beatus papa Gelasius dicat. Duo sunt quibus hic mundus principaliter regitur: sacerdotalis auctoritas et regalis potestas". [365]

Wie schillernd und vieldeutig aber gerade diese feine Differenzierung des Papstes Gelasius I. war[366], beweist die Tatsache, daß sich zur Zeit des Investiturstreits sowohl das sacerdotium als auch das regnum, auf diese Scheidung beriefen und damit diese beiden Begriffe, die bekanntlich ein Stück antiker Terminologie sind, vielfach mißverstanden. [367]

Nur "sacerdotalis auctoritas" und "regalis potestas" könnten in Einheit diese Welt, den "populus christianus", leiten und regieren, beide hätten sich gegenseitig zur Unterstützung nötig. Hier spricht noch ganz der konservative frühmittelalterliche Mensch. Staat und Kirche hatten sich hier völlig durchdrungen, die Kirche hatte gar kein klares Bewußtsein von der Eigenständigkeit des Staates. Bekanntlich ist der Staat des frühen und zum großen Teil auch noch des hohen Mittelalters als Personenverbandsstaat gekennzeichnet[368] und von dessen feudalistischen Bindungen wurden auch die Geistlichen ergriffen. Damit aber wurden die Grenzen zwischen Staat und Kirche praktisch völlig verwischt. [369]

Die priesterliche Gewalt sei dazu da, "ut expediet nos et doceat et contra invisibiles hostes sollicite invigilet et pro peccatis populi dona offerat et sacrificia"; sie sei also auf die rein geistlichen Befugnisse beschränkt.

Der Autor arbeitet also auf dem Boden der Ivonischen Scheidung in Spiritualia und Temporalia auf einen Kompromiß hin. Freilich war gerade diese Scheidung in der Praxis nicht immer durchführbar, gerade auf Reichsebene hat die Unterscheidung die Doppelstellung des deutschen Bistums noch verschärft, dessen Träger Organe der Kirche und Beamte des Staates sein sollten. 370)

Die königliche Gewalt sei dazu von Gott eingesetzt, "ut a pravis et iniquis hominibus sanctam ecclesiam, ipsam quoque sacerdotalem, protegat et tueatur et contra visibiles hostes pro eius defensione regaliter potenterque prelietur". Keinesfalls dürfe das sacerdotium in diesen Kompetenzbereich des Staates übergreifen. Energisch wehrt sich der Verfasser hier gegen die Übergriffe des Reformpapsttums. Wie das Verhältnis von regnum und sacerdotium vor der Kirchenreform gesehen wurde, ist in einem Brief Heinrichs IV. zu Beginn des Investiturstreits deutlicher noch als von Gelasius formuliert worden: "Habe Mitleid mit der weltlichen und geistlichen Gewalt. Durch diese beiden Gewalten ist die ecclesia bisher erhöht worden, nun ist sie erniedrigt, weil sie beider beraubt wurde. Denn wenn jemand sich beide anmaßt, zerstört er beide". 371)

Tatsächlich hatte das Reformpapsttum unter Gregor VII. nicht nur die Fesseln des Staates abgestreift, sondern war sogar noch in staatliche Kompetenzen eingedrungen. Aber wenn Gregor über die Aufgaben rein geistlicher und kirchlicher Natur hinausgriff, so nur deshalb, weil er die Kirche, deren oberste Leitung nach seiner Auffassung natürlich nur dem Papst zustehen konnte, nicht nur als die Gesamtheit aller Gläubigen begriff, sondern auch die menschlichen Institutionen einschließlich des Königtums nur in ihrem Bezug zur Kirche, in ihrer dienenden Aufgabe innerhalb der Kirche sah. Ein Dualismus von regnum und sacerdotium im Sinne beiderseitiger Autonomie war im Mittelalter bei der engen Verflechtung von Kirche und Staat naturgemäß nicht möglich. So konnte das Papsttum als höchste Instanz der Kirche, dem in kirchlichen Dingen auch das regnum unterworfen war, selbst bei grundsätzlicher Anerkennung eines Eigenbereichs desselben leicht den Anstrich hierokratischer Bestrebungen erhalten. 372)

"Was bei Gregor VII. scheinbar hierokratisch ist, ist in Wirklichkeit konservativ; nur bestimmt innerhalb der ecclesia nun anders als vorher das sacerdotium über das Maß und die Form der Unterstützung durch das regnum". 373)

Wie ist überhaupt das Phänomen Gregor VII. zu verstehen? Wie August Nitschke deutlich gemacht hat, ging es Gregor VII. nicht schlechthin um die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat, sondern um die Ausführung des göttlichen Willens. Da es keinen Eigenbereich des Staates für ihn gab, gehörte alles, von den Gebieten der Heiden abgesehen, zur Kirche, zu deren Lenkung sacerdotes und reges ausersehen waren.[374] Gemeinsam war beiden Gewalten ihre Einsetzung durch Gott. Während aber dem regnum lediglich die weltliche Verteidigung der christlichen Herde aufgetragen war, hatte das sacerdotium die Verantwortung für das ewige Heil dieser weltlichen Wächter; so bestand zwischen beiden Ständen auch ein Abstand wie zwischen Sonne und Mond[375] und zwischen Gold und Blei[376].

Freilich sah die Praxis oftmals anders aus, da von der Kirche bzw. einigen Kanonisten neben dem geistlichen Schwert auch das weltliche gefordert wurde. So hatte etwa Anselm von Lucca in Buch XII und XIII seiner Kanonessammlung das "ius gladii" auch der Kirche zugesprochen. Er vertritt den Standpunkt, daß die Kirche nicht auf das "bracchium saeculare" angewiesen sei, sondern vielmehr den "gladius materialis" selbst anwenden dürfe, "quod ecclesia persecutionem possit facere".[377] Gemessen an solchen Forderungen kann man den Unwillen des Verfassers vielleicht verstehen.

Allein der König sei berechtigt, das Schwert zu tragen, was sich aus vielen Schriftstellen und anderen Belegen ergebe.[378] "Hoc quippe regis est sive ducum (!), non sacerdotis officium", die mit Christus zusammen regierten, wie es in einer nicht weiter bekannten Stelle bei Gregor von Nazianz heiße.

Wie hätte der Verfasser dieser Schrift die Rechte des regnum gegen das sacerdotium verteidigen können, ohne die Frage des Investiturrechts zu berühren? - "Magnum ergo et divinum munus est et celestis investitura, quod rex Christo conregnat et in regno Christi que sunt humana dispensat, et quod ab illo et vite venia et mortis potestas indulta est, et gladius datus est, ut non tam operetur, quam ut comminetur".[379]

Zum Beweis und zur Stütze seiner These führt unser Autor denselben Brief Gregors des Großen an Kaiser Mauritius an wie in dem Königstraktat, auf den dann noch näher einzugehen ist. Im Vorgriff kann man hier bereits feststellen, daß diese beiden Schriften eine enge, weit über die Ähnlichkeit in allen anderen Stücken hinausgehende Verwandtschaft auszeichnen.

Auf jeden Fall stehe die Macht des weltlichen Herrschers über der des sacerdos,

der "summus pontifex" sei dem "imperator" untertan. Dies wird nun unter Heranziehung von allerlei Autoritäten, nicht nur Schriftstellen, dargelegt, im Gegensatz zu den meisten anderen Stücken des Kodex, die sich nur auf die Bibel berufen. Weil nun aber der Kaiser bzw. der König - die Begriffe rex und imperator werden hier synonym gebraucht - eine solch überragende Stellung innehätten, gehe es auch völlig in Ordnung, daß sie den sacerdotes aus ihrer Hand das übertrügen, was Gott ihnen gegeben, nämlich die Investitur. Wer ihnen das Investiturrecht streitig machen wolle, "contra Dei ordinationem iudiciumque agere molitur".[380]

Niemals sei die Besetzung der Bischofsstühle unter priesterlichen Funktionen gezählt worden. Die königliche Investitur beziehe sich freilich nur auf die Temporalien, "temporalium rerum", - was der Verfasser ausdrücklich übrigens in Übereinstimmung mit dem Königstraktat dartut.[381] Der König fungiere bei dieser Handlung "non laicus, sed christus Domini ... christus videlicet Domini per gratiam et conregnans, qui Christus dominus est per naturam, ... ambo simul tribuunt, ambo simul executur",[382] Wer die königliche Investitur verbiete, strebe danach, "ut domus Dei cadat, et regnum Christi desoletur, verumtamen Christus iste per gratiam, id est rex, servit Christo per naturam".[383]

Die göttliche Gnade mache den König aus, die menschliche Natur den sacerdos, so kann man vielleicht simplifizierend die These auf einen Nenner bringen. Damit wird die Vergöttlichung des rex zum Postulat erhoben.

Seine Bemerkungen zum Investiturrecht des Königs unterstreicht der Verfasser noch durch Heranziehung desselben Augustinzitats, mit welchem er die Investitur im Königstraktat fordert und läßt dabei die Bemerkung einfließen: "... de quo iam diximus".[384] Schien es schon ohne diese Bemerkung evident, daß diese Schrift zumindest hinsichtlich der Auffassung von dem Verhältnis von regnum und sacerdotium demselben Autor zuzuschreiben sei, wie der Königstraktat, so wird diese Ansicht nun nur noch bestätigt. - Den Schluß dieses Stückes macht noch eine generelle Verteidigung der weltlichen Machtansprüche aus, denn nur dadurch könne die Kirche Christi geschützt und vor Irrtümern bewahrt werden.

Auch der Apostel Paulus habe sich nach seiner Verhaftung durch die Juden der Hilfe des römischen Kaisers versichert - eines heidnischen Fürsten. Um so mehr müsse man die Oberhoheit eines christlichen Fürsten anerkennen. Die "regalis potestas" sei nötig, "ut ecclesia periclitans liberetur, non periclitans pace fruatur et sacerdotalis firmetur auctoritas, que per se subsistere non potest, nisi eam

sustentet regalis potestas". Und "qui ergo inter has scisma facere conatur"-, wer den alten Ordo zu stören versuche, soll das wohl heißen, der richte auch die "sacerdotalis auctoritas" zugrunde.-

Gerade seine letzten Ausführungen zeigen uns den Autor als einen altmodischen, konservativen Denker. Wir brauchen uns nur an den oben angeführten Brief Heinrichs IV. an Gregor VII. zu erinnern, es sind die gleichen - fast möchte man sagen resignierenden Gedanken eines Schreibers, der sieht, daß die Zeit über seine Idealvorstellungen hinweggegangen ist.

Diese Kurzfassung des Königstraktats im Rahmen der Betrachtung über die kurialen Mißstände liegen auf einer ganz anderen Ebene als die meisten anderen Stücke des Cambridger Kodex. Ist die Polemik gegen die kurialen Forderungen auch scharf, so ist doch ein gewisses reformerisches Interesse zu verspüren, nicht nur eine beißende Kritik um der Kritik willen. Die dialektische und sophistische Argumentation tritt ziemlich in den Hintergrund.[385)] Im ganzen gesehen scheint uns diese Schrift neben dem noch zu behandelnden Königstraktat und vielleicht neben den Zölibatsschriften am ehesten das Prädikat "Streitschrift" zu verdienen. Jedenfalls fehlt es ihm nicht an Ernsthaftigkeit, womit freilich noch nicht von einer Streitschrift im Sinne von publizistischer Literatur die Rede sein soll. Vielleicht kann man hierin ein Lehrstück erblicken, welches Schülern als Beispiel dienen sollte. Die Sachlichkeit und Reife gegenüber den sophistischen Spielereien anderer Stücke erlauben vielleicht diesen Schluß.

T E I L II

Sacerdotium und Regnum nach den Anschauungen des Verfassers des Königstraktates: "De consecratione pontificum et regum".

"De consecratione pontificum et regum" kann man mit einigem Recht als das Kernstück der Böhmer'schen Edition in den Libelli de lite der Monumenta ansehen.[386] Es ist diejenige Schrift, die die Aufmerksamkeit auf die ganze Handschrift und ihren mutmaßlichen Verfasser immer wieder gelenkt hat[387], und die der Forschung bei der Behandlung mittelalterlicher Staatstheorien immer wieder reichen Stoff lieferte. Gerade das Verhältnis von Kirche und Staat, genauer gesagt von sacerdotium und regnum, das hier vorwiegend behandelt wird, ist eines der großen und erregenden Probleme des ganzen Mittelalters, mündete es doch schließlich im 11. Jahrhundert in den gigantischen Kampf der beiden prominentesten Repräsentanten von Staat und Kirche, den beiden universalen Gewalten, Papsttum und Kaisertum. Da das Mittelalter Gottes Herrschaft gleichsam auf die Erde herabziehen wollte, hatte es sich eine religiös-politische Welt aufgebaut, die in ihrer monistischen Tendenz nicht ohne Gefahr war.[388] Dies mußte zwangsläufig zum Bruch führen, als im Zuge der kirchlichen Reformbewegung des 11. Jahrhunderts sich die Fronten klärten und die "Phase der Kohärenz" durch die "Phase der Diastase" abgelöst wurde.[389] Dieser Schritt, der das Verhältnis von Staat und Kirche grundlegend zu verändern begann, konnte natürlich nicht von heute auf morgen getan werden.

Dieser Auseinandersetzung galten publizistische und theoretische Erörterungen auf breitester Ebene. Von theoretischer Denkarbeit zu dem Problem zeugt auch unser vorliegender Königstraktat, der freilich, noch ganz antireformerisch gesinnt, der Kirche keinen Eigenbereich gegenüber dem Staate im Sinne des Reformpapsttums einräumen, sondern das sacerdotium noch ganz unter der Herrschaft des regnum sehen will, wie es seit langer Zeit üblich war. Hier war der König Priester und griff kraft seines priesterlichen Charakters auch auf das kirchliche Gebiet über, woran niemand Anstoß nahm, da die religiösen Kräfte, welche die Reform herbeiführten, noch ruhten oder einfach noch nicht im Stande waren, sich zu rühren. Denn solange das christliche Abendland um seine von außen und innen bedrohte Existenz erst noch zu ringen hatte, mußte das regnum mit seiner konkreten und realen Machtbasis die Oberhand haben, auf die auch die Kirche völlig angewiesen war; das hat sich gerade in der Frühzeit des Verhältnisses von Staat und Kirche immer wieder gezeigt.

1. Die Grundlagen des Verhältnisses von Kirche und Staat

Der modernen Staatslehre stellt sich das Verhältnis von Kirche und Staat im wesentlichen als ein Souveränitätsproblem dar.[390] Zwei Rechtsordnungen stehen sich gegenüber, von denen jede Befehle an ihre Mitglieder richtet. Daß eine große Zahl dieser Mitglieder beiden Rechtsordnungen angehört, stellt beide Gewalten vor die Aufgabe, Widersprüche zwischen ihren Anordnungen nach Möglichkeit zu vermeiden. Davon konnte zur Zeit des Aufkommens des Christentums keine Rede sein.

Statt der Auffassung der Griechen, die im staatlichen Leben die höchste Lebensform und die einzige Lebensgemeinschaft erblickten, tritt unter dem Einfluß des Christentums als höchste Lebensgemeinschaft die Beziehung des Menschen zu Gott, kraft deren die Person des Menschen einen weit über irdische Ziele erhobenen Wert gewinnt, in den Vordergrund.[391] In der Frühzeit des Christentums, dessen Anhänger sich aus dem niederen Volk, den kleinen Leuten und den sozial Entrechteten rekrutieren, zeigt sich eine ausgesprochene Abneigung nicht nur gegenüber den heidnischen Religionen, deren Götter den Christen Dämonen waren, sondern - und das ist entscheidend - auch gegen den römischen Staat wie die klassische Kultur überhaupt.[392] Dies war natürlich mit eine Folge der Geringschätzung des irdischen Lebens gegenüber der jenseitigen Seligkeit, auf welche das geistliche Leben der Kirche gerichtet war. Das Menschheitsideal wurde aus dem irdischen Staat in das Reich Gottes verlegt, während für den nicht christlichen, den heidnisch-antiken Menschen die Religion völlig im Diesseits, vielfach im deifizierten Staat, gründete. Damit störte das Christentum die Grundlagen der antiken Gesellschaftslehre. Der Staat erschien nun nicht mehr als "der allumfassende Ausdruck des menschlichen Gemeinlebens", sondern es gab jetzt eine höhere und innigere Gemeinschaft, welche Himmel und Erde umspannte und ihre Glieder zu lebendiger Einheit in und mit der Persönlichkeit Gottes verknüpfte.[393]

Getreu dem Bibelwort, gebet dem Kaiser, was des Kaisers und Gott, was Gottes ist (Matth., 22, 21 ff.) haben die Christen zwar nicht gegen den Staat revoltiert, aber er war ihnen ursprünglich gleichgültig, war doch ihr Reich nicht von dieser Welt.

Das Kaisertum war für sie eine Erfindung des Satans; für den Christen ist nichts so fremd wie der Staat; er ist ein Fremder in der antik-heidnischen Welt.[394]

Ebenso schlecht kommen die Christen in der Beurteilung der heidnischen Polemik weg. Man spricht von dem Wiedererwachen der östlichen Barbarei, die

Christen sind eine finstere Rasse, bestehend aus der Hefe des Volkes.[395] Es ist bezeichnend, daß soziales Denken erst durch das Christentum in die klassische Welt gekommen ist, das seine orientalische Herkunft nicht verleugnet; denn der soziale Gedanke in der Gestalt des Schutzes des Schwachen ist im alten Orient zuhause.[396]

Das Neue Testament und hier ganz besonders der Apostel Paulus haben den Staat bejaht, wenn auch mit gewissen Einschränkungen und gegenüber der bestehenden heidnischen Obrigkeit um des Gewissens willen die Pflicht des Gehorsams, der Abgaben und des Gebetes erfüllt, was aus den Bibelstellen: Matth. 22, 21, Röm. 13, 1-7, 1. Petr. 2, 13-17, 1. Tim. 2, 2, und weiteren Parallelstellen hervorgeht. Nur soweit die staatlichen Gesetze mit Gottes Geboten in Widerspruch standen, mußten die Christen nach Apg. 5, 29 den Gehorsam verweigern.[397]

Schon die mit Paulus einsetzende Heidenmission zwang zu einer gewissen Rücksicht auf das heidnische Denken und Fühlen. So konnte das Christentum allmählich auch in gebildeten Kreisen Eingang finden und wurde dadurch gezwungen, sich mit der klassischen Kultur auseinanderzusetzen. Grundlegendes haben hier die Apologeten des 2. und 3. Jahrhunderts, wie etwa Justin, Athenagoras, Aristides, Meliton von Sardes und andere, geleistet.[398] Diese Bemühungen konnten nur dann von Erfolg gekrönt sein, wenn man auf heidnisches Denken einging, die heidnische klassische Literatur berücksichtigte und zugleich Gedanken der klassischen Bildung in das Christentum legte, als man es den Heiden nahezubringen versuchte. So hat eigentlich sehr bald der ursprüngliche passive Widerstand der Christen gegen den heidnischen Staat und seine Kultur einem gewissen Entgegenkommen Platz gemacht. Aus der heidnischen Überspannung der Pflichten gegen den Kaiser entsprang der Widerstand des Christentums, der Staat in seinem Wesen wurde bejaht. "Die Schriften der christlichen Apologeten und die Versicherungen der christlichen Märtyrer durch die ganze Verfolgungszeit sind in Übereinstimmung mit dem Neuen Testament ein ständig wiederholtes Bekenntnis zur göttlichen Herkunft der römischen Staatsgewalt und Herrscherwürde, eine Versicherung der Loyalität aus religiösen Gründen und darum Bitte um eine menschenwürdige Behandlung. Das ist auch im wesentlichen der Inhalt des christlichen Gebetes für den heidnischen Kaiser."[399]

Eine Kirche mit transzendentalen Zielen und Zwecken würde wohl nie eine Reibungsfläche für die staatliche Herrschaft bilden, aber bei der bald notwendig gewordenen Konstituierung einer organisierten Kirche lag dies in der Natur der Sache.

Als innere Angelegenheit der Kirche hatte sich ihre Verfassung schon vor Konstantin dem Großen entwickelt und war zur Zeit der Anerkennung des Christentums bereits in ihren Grundzügen entwickelt.[400] Schon lange war die ursprüngliche rechtliche Gleichheit aller Mitglieder der Gemeinde verschwunden. Die Verfolgungen von außen, der Einfluß alttestamentlicher Vorstellungen und noch mehr der Kampf mit der Häresie im Innern hatten zur Entwicklung des Episkopats geführt. Je länger desto mehr trat die Korporation, die Gemeinde, hinter der Anstalt, der Kirche, zurück. Deren oberstes, ja einziges Organ war der Bischof, für den Begriff der Kirche gleich wesentlich in der Lehre wie im Recht; in ihm vereinigte sich die ganze irdische Machtfülle der Kirche. Neben ihm und in Abhängigkeit von ihm standen die übrigen Geistlichen. In ihrer Gesamtheit, als Presbyterianer, traten sie dem Bischof beratend zur Seite; mit dem Bischof und den höheren Geistlichen bildeten sie den Klerus, im Gegensatz zu den übrigen Mitgliedern der Gemeinde, den Laien. Damit war die Kirchenverfassung bereits monarchisch geworden.[401]

Konstantin der Große hat die christliche Religion zur Staatsreligion erhoben und sie damit an die Stelle anderer Religionen gesetzt; aber er schuf damit auch ungeahnte Konsequenzen. Auch als mit Konstantin ein christlicher Herrscher gebot, konnte auf ihn dieselbe Ideologie angewendet werden, mit der vom Gottesgnadentum heidnischer Prägung her der Monarch über das Menschenmaß hinausgehoben worden war.[402]

Schon Kaiser Augustus hatte ein persönliches Charisma besessen, das heißt, er hatte neben der politischen, alle anderen überragenden Stellungen, etwas wie eine charismatische Autorität.[403] Der charismatische Charakter des Herrschers blieb unwillkürlich auch fernerhin mit dem Augustusnamen verbunden. Freilich, an die Stelle des ursprünglich echten Charisma der einzigartigen, überragenden Persönlichkeit war ein institutionelles Charisma getreten. So war die rechtlich gegebene und religiös unterbaute Kaiserautorität dem Institut des Kaisertums verhaftet, obgleich natürlich eine Aussage darüber jeweils nur an den einzelnen Träger dieser Autorität anknüpfen konnte.[404]

Mit Konstantin wird freilich nun für alle Zeit die Forderung damit verbunden, daß der Kaiser Schutzherr des Christentums sei und sich im rechten Glauben begründet erweise.[405] Gewiß hatte die Religion jetzt andere Aufgaben im Staate als sie die alte römische Religion hatte. Die Aufgaben des Kaisers waren keine pontifikalen, sondern politische und kulturelle.[406] Aber wenn die Kaiser es mit ihrem Christentum auch ernst meinten, ihr Christentum mußte ein anderes sein als das eines Privatmannes, da ihr Denken immer staatlich orientiert

war. Da die altrömische Staatspraxis, die Religion lediglich vom Standpunkt des Staatsinteresses zu betrachten, fortwirkte, und auch die alte Rechtsanschauung, daß das ius sacrum ein Teil des ius publicum sei, weiterlebte, mußte sich auch weiterhin das Verhältnis von Kirche und Staat in der Form des Staatskirchentums ausprägen. Das ius publicum und das ius sacrum aber fanden im Kaiser ihren höchsten Träger.[407]

So ist es durchaus nicht nur Servilität der Bischöfe, wenn sie Konstantin als den "Apostelgleichen" bezeichnen. Mochte ihm auch innerkirchlich das bischöfliche Amt nicht zustehen, aber der Name eines "Bischofs der auswärtigen Angelegenheiten", den Konstantin selbst wählte, charakterisiert recht glücklich die Stellung, die dem Kaiser von der Kirche zuerkannt werden konnte.[408] Aber dabei blieb es natürlich meistens nicht. Der neue Staat bleibt "römisch" und an dieser Vorbereitung dieser Einstellung zum Staate Konstantins als dem "römischen" ist das Christentum ganz wesentlich beteiligt.[409] Die Rechtsstellung des römischen Kaisers war auch zu sehr mit heidnisch-sakralen Anschauungen durchsetzt, als daß der Übertritt zum Christentum einen plötzlichen Wandel zu schaffen vermocht hätte und sich der Kaiser in der Kirche mit der Stellung eines "Bischofs für auswärtige Angelegenheiten" begnügt hätte.[410]

So blieb Konstantin der "pontifex maximus", die Kirche blieb weiter in den Staat eingegliedert, wie das schon mit der heidnischen "Religion" gehandhabt wurde, sie übernahm staatliche Funktionen, sie wurde ein Teil des Staates und seiner Einrichtungen und suchte ihn mit ihrem Geist zu durchdringen.[411] So konnte man zumindest in Byzanz nicht von einem Eingriff des Kaisers in kirchliche Belange sprechen, da Kirche und Staat sich nicht als selbständige Bereiche gegenüberstanden. So sehr war die Kirche in den Staat eingeordnet, daß es ganz selbstverständlich war, daß der Kaiser an der Spitze des Reiches und zugleich der Kirche stand.[412]

Auch im 4. Jahrhundert ging die Vorstellung vom Gottkaiser noch nicht ganz verloren, obwohl uns solche Beispiele nur noch selten begegnen.[413] Selbst Theodosius I., der wirklich den Ehrentitel "christianissimus" verdiente[414], ließ es sich gefallen, daß ihn Pacatus in seinem Panegyrikus als Gott pries: "Deum dedit Hispania quem videmus".[415] Die westlichen Kirchenväter versuchen die Adoratio (Zeremonie der Proskynese!) mehr oder weniger einzudämmen. So ist die Adoratio dem Ambrosius etwa eine Frömmigkeit, nicht eine Ungehörigkeit, wenn sie der heiligen Erlösung dargebracht wird.[416] Im Osten jedoch kann man von einer zumindest an religiöse Verehrung grenzenden Einstellung gegenüber der Person des Kaisers sprechen.[417]

Je stärker das Heidentum zurückgedrängt wurde, desto leichter und unbekümmerter scheinen sich die christlichen Untertanen und die Kaiser selbst an den herkömmlichen Brauch im Zeremoniell und in Ehrenprädikaten gehalten zu haben, so sehr auch gerade darin Nachklänge des früheren Gottkaisertums fortlebten. So hatten Konstantin und seine Nachfolger an der Verwendung des Nimbus als auszeichnenden Merkzeichens für die kaiserliche Majestät festgehalten. War darin jetzt auch kein Hinweis auf die Göttlichkeit mehr möglich, so blieb der Nimbus doch von vornherein Ausdruck einer übermenschlichen Stellung des Herrschers und konnte zugleich Abglanz der besonderen Heiligung des Gottbegnadeten werden, wie dann ja um die Wende des 4. und 5. Jahrhunderts der Nimbus schlechthin zum Symbol der Heiligkeit werden konnte.[418)]

Kurzum - wenn auch der römische Herrscherkult in der christlichen Ideenwelt keinen Platz mehr hat, so trägt er doch zur Steigerung und Ausgestaltung des theokratischen Amtsgedankens bei und wird in diesem aufgehoben.[419)] Denn auch die christlichen Herrscher - ihre faktisch schwindende Macht konnte auch die Christianisierung des Imperiums nicht aufhalten - waren letztlich auf eine sakrale Stärkung ihres Ansehens angewiesen. So tritt an die Stelle der heidnischen Heiligkeit des Herrschers eine christliche. Der theokratische Amtsgedanke ist der christliche Beitrag zur monarchischen Theorie des Gottesgnadentums geworden wie der Geblütsgedanke der germanische.[420)]

Da Orbis Romanus und Orbis Christianus, Imperium Romanum und anstaltlich organisierte Kirche, sich nach der Christianisierung des Reiches mehr oder weniger deckten,[421)] lag ein kaiserliches Kirchenregiment durchaus nahe. Zur Stützung des Kirchenregiments wurde vor allem das Gottesgnadentum aufgerufen.

Die Grundlagen der "europäischen" Entwicklung waren im Osten und im Westen ursprünglich ganz ähnlich. Und doch zeichnen sich schon damals grundlegende Unterschiede ab, nicht zuletzt deshalb, weil im Westen im Gegensatz zum Osten das Kaisertum schon bald unterging, womit seine zentrale Funktion aufhörte.[422)] Das Abendland beginnt sich in seinen Konturen zu erheben. Zwar findet man mit Recht die geistigen Grundlagen der abendländischen Kultur bereits in der griechischen Antike gelegt,[423)] aber Europa ist im Altertum nur selten mehr als ein geographischer Begriff, nämlich ein wechselnd umgrenzter Erdteil, der aber auch als mystische Vorstellung hervortritt.[424)] Wo der Begriff Europa einmal die Bedeutung einer kulturellen Gemeinschaft annimmt, will er nicht unser Europa, sondern den Bereich des Hellenentums bezeichnen. Aber im wesentlichen fehlt der antiken Überlieferung die politisch-kulturelle Bestimmung des Begriffs Europa; sie hat erst das Mittelalter gebracht.[425)] Die

Oekumene des Hellenismus und erst recht das Imperium Romanum umfaßten Europa, Asien und Afrika zugleich und verwischten eher wieder das, was sich als Kern eines besonderen europäischen Kulturkreises schon in der Antike herausgebildet hatte. Das Abendland ist erst vom Ende der Antike an entstanden und zwar viel langsamer und allmählicher als man gemeinhin annimmt.[426] Das europäische Abendland ist in erster Linie ein kulturelles Phänomen, eine eigentümliche Symbiose germanischer und klassischer, vorzugsweise römischer Kulturelemente, von denen das Christentum nicht zu trennen ist, Kulturelemente, die den Bildungsstand der oberen Klassen in den europäischen Ländern bestimmten und in Gestalt des Christentums auch die Massen ergriffen.[427]

Wir haben uns auf die abendländischen Verhältnisse zu konzentrieren, können aber doch nicht umhin, immer wieder nach der Entwicklung in Byzanz zu blicken, die doch weitgehend für das Abendland Vorbild wurde. So wurde doch eben Konstantin der Große der Prototyp des christlichen Herrschers, der in seinem irdischen Herrschaftsbereich weitgehend an Christus angenähert und in ähnlichem Sinn wie Christus im himmlischen Reiche selbst Stellvertreter Gottes in den irdischen Aufgaben war, wie die Titel "imago Dei" und "vicarius Dei" zeigen.[428]

Aber im Abendland ist das römische Kaisertum mit seiner zentralen Funktion untergegangen. Damit war die Kirche mehr oder weniger auf sich selbst gestellt. Die öffentliche Gewalt und Regierung war auf die germanischen "Staaten", die zum Teil dem Arianismus anhingen, übergegangen.[429] Wenn wir in der Spätantike und im frühen Mittelalter von "Staat" sprechen, so meinen wir natürlich nur den Monarchen, der den "Staat" repräsentiert; daraus erklärt sich auch, daß man wohl das Wort "Staat", aber keinen prägnanten Ausdruck dafür kennt.[430] "Das römische Erbe des Alltags lebte weiter, die regionale und lokale Staatsverwaltung, die Einrichtungen von Wirtschaft und Kultur schrumpften zwar ein, aber sie bestanden fort. Ein Hauptträger freilich wurden besonders in den Städten kirchliche Institutionen, besonders die Bischöfe, die einen erheblichen Teil der staatlichen Aufgaben übernahmen und einen vollen Abbruch verhinderten. Die K i r c h e war demnach in vieler Hinsicht die N a c h f o l g e r i n des römischen Reiches, sie ist aber nicht ein Glied derselben geworden, sie war vielmehr auf sich selbst gestellt; sie mußte im Abendland eine härtere Schule durchmachen, eine eigene Verantwortung übernehmen, aber sie gewann dadurch eine erhöhte Kraft."[431]

Die praktische Scheidung zwischen staatlichem und kirchlichem Rechtsgebiet nahm bereits feste Formen an, als das Papsttum seine ihm übertragene Primitialgewalt soweit gestärkt hatte, daß es dem Staat als die anerkannte Zentral-

gewalt der Kirche gegenüberstehen konnte, was in etwa von Papst Leo I., dem Großen, an der Fall ist (440 - 461).[432] Leo der Große, als "Stellvertreter Petri"[433], öffnete der Version, die ecclesia Romana sei die Fortsetzung und die Vollendung des Imperium Romanum, das Tor.[434] Die ängstliche Scheidung beider Gewalten ist nicht so sehr sein Anliegen, er ist vielmehr der machtvolle Begründer der kirchlichen Selbständigkeit.[435] Die Kirche, alsbald eine reale Macht, sah sich nun auch genötigt, eine straffe Organisation aufzuziehen, wozu die Institutionen des Imperiums am besten geeignet waren. So übernahm die Kirche neben der Hierarchie der Ämter auch die Form des Schriftverkehrs und das Registerwesen. Im Sinne der Lehre des heiligen Augustinus trat neben die weltliche Gewalt die ecclesia Christiana.[436]

Noch etwas darf nicht übersehen werden. Als das römische Reich, das seit langem zu einer Kulturidee geworden war und von den Christen in religiösem Lichte gesehen wurde, im Abendland untergegangen war, wurde es in den Augen der kirchlichen Frömmigkeit in gewisser Weise ersetzt durch das imperium christianum, indem man sich die Gesamtheit der Länder, in denen das Christentum herrschte, als ein zusammengehöriges Reich vorstellte. Vor allem in den liturgischen Texten wurde das Wort "Romanus", das dort in Verbindung mit imperium, nomen, libertas devotio usw. nicht selten vorkam, vielfach durch christianus ersetzt.[437] Papst Felix II. (483 - 492) verlangt bereits Freiheit der Kirche von kaiserlicher Bevormundung.[438]

Als Papst Gelasius I. 497 in seinem berühmten Brief an den Kaiser Anastasius die "auctoritas" der Päpste (auctoritas sacrata) und die königliche "potestas" (regalis potestas) als die beiden Gewalten bezeichnet, durch die diese Welt vor allem regiert werde[439], um dann im gleichen Atemzuge hinzuzufügen, daß seine auctoritas um so viel höher stehe über der der weltlichen Herrscher als die Seele über dem Körper, prägte er eine Formel, die wie ein Bibelspruch ein Jahrtausend lang geachtet wurde.[440] Derselbe Papst Gelasius I. leitet an einer anderen Stelle[441] die Einheit der beiden Gewalten von dem Priesterkönig Christus ab, wie auch schon vor Christi Geburt regnum und sacerdotium vereint gewesen seien, wie das Beispiel des Melchisedek zeige. Somit hat Gelasius I. erstmals irdisches sacerdotium und regnum unmittelbar von Christus als sacerdos und rex nach dem Typus des Melchisedek abgeleitet und genetisch begründet.[442]

Papst Gelasius handelte dabei zweifellos nur in einer gewissen Abwehrstellung gegen die byzantinischen Kaiser, wenn er sich auf die beiden oben angeführten Stellen berief. Wenn die zeitgenössischen Kaiser in der Praxis geltend machten, daß sich die monarchische Gewalt in der Vereinigung von königlichen und

priesterlichen Funktionen offenbare und sich dabei auf den Priesterkönig Melchisedek beriefen, so war dies nach Ansicht des Gelasius eine Auffassung, die in einer christlichen Gesellschaft keine Berechtigung hatte. Die Funktion des "rex et sacerdos secundum ordinem Melchisedek" konnte nur dem Papst zustehen, wenn man, wie Gelasius, in dem Auftrag an den heiligen Petrus (Matth. 16, 18) eine Stellvertretung Christi erblickte, mit der weiteren Folge, daß der Papst behaupten konnte, die Macht des christlichen Kaisers ginge vom Papst aus.[443)]

Halten wir uns daneben die Stellung Konstantins als Quasi-Priester, die auch für seine Nachfolger bestimmend wurde, vor Augen, so wird offenbar, daß schon damals die Grundlagen für den Dualismus von Kirche und Staat gelegt wurden, der für alle folgenden Zeiten charakteristisch und bestimmend wurde.[444)] Dies um so mehr, als nun die Könige der verschiedenen Germanenreiche, die nunmehr die weltliche Gewalt im Abendland bestimmten, gerne auf das Vorbild Byzanz schauten und die Idee vom Priesterkönig, dem rex et sacerdos, aufnahmen, wie er besonders durch den Mythos vom Priesterkönig des Alten Testaments Melchisedek geprägt war.

Außerdem darf nicht übersehen werden, daß der Herrscher nicht nur nach christlich-theokratischer, sondern nach germanischer Vorstellung ebenfalls geheiligt ist. Der Herrscher besitzt eine Sonderstellung einerseits im byzantinischen Osten und andererseits auch im westlichen Abendland; in beiden Bereichen lebten die charismatischen Vorstellungen der vorchristlichen Zeit in christlichem Gewande fort, und zwar im Gottesgnadentum.[445)]

Für die germanische Zeit steht fest, daß es einen regelmäßig beachteten Vorrang eines Geschlechts oder bestimmter Geschlechter aus dem Kreise des Geburtsadels bei der Thronerhebung gab. Wo überhaupt ein Königtum zur Anerkennung gelangte, bildete sich auch eine Königssippe, die stirps regia, deren Stellung mit dem germanischen Glauben an übernatürliche, geheimnisvolle Kräfte einzelner Geschlechter und ihre schon in der äußeren Erscheinung wahrzunehmende götternahe Stellung zusammenhängt.[446)] "Ursprünglich entsteht Geblütsheiligkeit und Geblütswürde durch eine echte, durch eine epochemachende, durch eine entscheidende Leistung, die den Helden als glückhaft, als "heilig" erweist".[447)] So eignet auch den germanischen Königen eine "virtus", die man als magische Siegkraft bezeichnen kann und die für das griechische "charisma" steht.[448)]

Diese ursprüngliche vorchristlich-germanische Geblütsheiligkeit mußte natürlich in christlicher Zeit gewisse Einschränkungen erfahren. So wurde "die ge-

blütscharismatische Schicht als die ältere von der jüngeren des Gottesgnadentums überformt".[449] Die Geblütsheiligkeit in ihrer alten und vollen Form wurde von der Kirche nie angenommen, doch scheint sie die persönliche Heiligkeit der germanischen Könige ebenso wie die sakrale Würde der römischen Kaiser mehr und mehr anerkannt zu haben.[450]

Wir haben es also unter christlichen Einflüssen mit dem Gottesgnadentum zu tun. Berufung auf das Gottesgnadentum gewährte auch die Möglichkeit, jegliche Herrschaft ihres usurpatorischen Charakters zu entkleiden. So wurde das Gottesgnadentum besonders zur Stützung des Kirchenregiments aufgerufen.[451]

"Gott verleiht nach weitverbreiteter mittelalterlicher Ansicht dem Fürsten nicht nur ein rein weltliches Amt, sondern erfüllt es auch mit einem religiös kirchlichen Gehalt. Von dem göttlichen Charakter des Gebers wird leicht und gerne auf den religiös-kirchlichen Charakter der Gabe geschlossen, ein Schluß, der strenger Logik vielleicht nicht standhält, der aber in der mittelalterlichen Zeit, die auch den künstlichsten Analogieschlüssen Beweiskraft zutraute, auf ernstere Bedenken kaum stoßen und so zur Begründung eines Kirchenregiments herangezogen werden konnte."[452]

Dem Gottesgnadentum verlieh der Umstand noch größere Festigkeit, Hoheit und Anziehungskraft, daß es dem Fürsten als dem Beamten, Beauftragten und Stellvertreter Gottes, kurzum als dem Mann des göttlichen Vertrauens einen sakralen, gottähnlichen, wenn nicht sogar göttlichen Charakter beilegte. Wir begegnen der Gewißheit, daß des Kaisers oder Königs Wahl im Heilsplan Gottes für das Reich und besonders für die Kirche gelegen war. Gott schenkte dem Fürsten seine Stellung und schenkte damit der Welt zugleich das rechte Werkzeug seines Willens.[453] Das Gottesgnadentum im weiteren Sinn war vorzüglich geeignet, den Fürsten in immer engere Beziehung zur Kirche zu setzen; denn der sakrale Charakter des Fürsten konnte dazu dienen, sein Kirchenregiment gegenüber aller Kritik und allen Angriffen zu verteidigen.[454] Die weite Verbreitung und die Selbstverständlichkeit des Gedankens, daß die weltliche Macht von Gottes Gnaden stamme, die sich im Osten mindestens genauso ausgeprägt wie im Westen findet, wird durch deutlich darauf abgestellte Äußerungen germanischer Könige bestätigt.[455]

Die germanischen "Staaten", namentlich die rasch heranwachsende fränkische Macht, die sich alsbald als Hort des katholischen Glaubens fühlte, waren also inzwischen neben das alte Reich getreten. Die katholischen Könige sind ohne erhebliche Beeinträchtigung völlig unabhängig in ihrem Verhältnis zur

Kirche. Die frühmittelalterliche Idee des Imperium Christianum hat absolut keinen Imperator gefordert. Die christlichen Könige, jeder für sich allein und alle zusammen, gelten als Schützer der Kirche. Alle sind Träger des christlichen Imperialismus.[456] "Die Zusammenfassung des kirchlichen Wesens jeweils in den Grenzen der einzelnen "Staaten", welche universale Zusammenhänge schwächte oder gar zerriß und die Einzelkirchen innig an die nationalen Schicksale band, die kennzeichnende Form dieser mittelalterlichen Frühzeit für das Verhältnis von Kirche und Staat, war besonders dazu angetan, das Ineinanderfließen beider in vieler Hinsicht zu befördern."[457] Die weitgehende Unterordnung der Kirche unter den königlichen Willen, die Chlodwig als erster christlich-katholischer Frankenkönig begründet hatte, dauerte von kleinen Schwankungen abgesehen auch unter seinen schwächeren Nachfolgern fort, wenngleich die Kirche den Ansatzpunkt für eine spätere autonome Entwicklung nicht ganz aufgegeben hat.[458]

Aber die Kirche und ihre Wortführer legen in den germanischen Staat selbst einen Inhalt hinein, der ihm bisher völlig fremd gewesen war, wie etwa das Bild vom rex et sacerdos und dem rex iustus.[459] Bereits zu Beginn des 6. Jahrhunderts besang Venantius Fortunatus in dichterischem Überschwang den Merowingerkönig Childebert I. als "Melchisedech noster merito rex atque sacerdos".[460] Der Gebrauch dieses Titels darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß der "Dichter" wohl kaum an die Konsequenzen gedacht hat. Die Formel bezeichnet lediglich das praktische Übergewicht des Königs, das er dank seiner Macht besaß und das es ihm ermöglichte, seinen Willen auch in kirchlichen Dingen zur Geltung zu bringen. Den festen Platz im Kult erwarben sich die Nachfolger des Königs nur sehr schrittweise. Eine ähnliche Stelle, die nur das eben Gesagte bestätigt, findet sich in der "Exhortatio ad Francorum regem", wo es von Chlotar I. heißt, "quasi sacerdos in hoc saeculo conservatus est".[461]

Andererseits wurden bereits im 6. Jahrhundert die Bischöfe von Merowingern als Aufseher und Gegenspieler des weltlichen Adels gebraucht, was naturgemäß eine enge Verschränkung von Staat und Kirche zur Folge hatte.[462] Die Thronerhebung der Merowinger vollzog sich auch nach Chlodwig weiter als ein rein weltlicher Akt in der kriegerischen Form der germanischen Schilderhebung. Noch ist keine Rede davon, daß sich der neue Herrscher feierlich auf die christliche Staatsauffassung und Pflichtenlehre festgelegt hätte. Selbst auf den Abglanz ihrer heidnisch-mystischen Abstammung, ihr Königsheil, haben die merowingischen Könige nicht verzichtet und die Heilskraft ihrer Locken gehütet.[463]

Bei den späteren westgotischen Königen findet man das erste Keimen der Vorstellung vom König als "vicarius Christi". "Damit war der Fuß auf die Stufe der theokratischen Vorstellungen gesetzt, welche in einer bald folgenden Zeit den Kern der abendländischen Staatslehre bilden sollten".[464]

"Sinnbildende Vorstellung für die Zwischenstaatlichkeit des Königs zwischen Weltlichkeit und Geistlichkeit gewinnt der Akt der Königssalbung. Statt der germanischen und römischen Grundlagen des damaligen Herrschertums gab ihm die Kirche eine neue Wurzel aus der von ihr allein gehegten Überlieferung. Sie setzte dazu an, das Königtum ganz in ihren Bann zu ziehen. Vor allem verlieh sie ihm in der feierlichen Form durch die Bischöfe in der Kathedrale zugleich eine sakrale Würde".[465] Je intensiver der christliche und kirchliche Gedanke ein Volk erfaßt hatte, desto näher lag es, daß kirchliche Instanzen in Erscheinung traten, die durch die Herrscherweihe den Regierungsantritt eines Fürsten legitimierten.

Als der fränkische Hausmeier Pippin der Jüngere bei Papst Zacharias anfragte, ob König der sein sollte, der nur den Namen, nicht aber die königliche Gewalt innehabe, oder der, der die Gewalt tatsächlich besitze[466], der päpstliche Bescheid für Pippin positiv ausfiel, wurde mit der nun folgenden Salbung ein Präzedenzfall geschaffen, der von nun an bei den christlichen Völkern zum Gemeingut wurde. Von da an gehörte es zu einem "richtig" zur Herrschaft gelangten König, daß er das Sakrament der Salbung erhielt und dadurch ein "christus Domini" wurde.[467]

Papst Zacharias hatte im Sinne des Gottesgnadentums für den, der die reale Macht in Händen hatte, entschieden. Die Äußerung des Papstes war nicht nur als seine Zustimmung, sondern zugleich auch als Zustimmung desjenigen, des[illegible]ellvertreter auf Erden der Papst war, zu werten; so war der an sich gegebene Rechtsbruch göttliche Fügung geworden.[468]

Mit der jetzt obligatorisch gewordenen Weihe und Salbung des Fürsten gewann die Kirche mehr und mehr Einfluß auf den "Staat", wenngleich nicht geleugnet werden kann, daß der "Staat" aus dieser Entwicklung auch erheblichen Nutzen zog. Aber jedenfalls begannen sich nun beide Seiten gegenseitig stark zu durchdringen, noch stärker als früher, da die kirchliche Weihe dem Herrscher noch ein sakrales Gepräge gab, das ihm bisher nur aus heidnisch-magischen Vorstellungen zugeflossen war.

So sind wir wieder am Ausgangspunkt unserer Ausführungen über die Grundla-

gen des frühmittelalterlichen Verhältnisses von Kirche und Staat angelangt, für die das Ineinanderfließen beider Sphären trotz einzelner entgegengesetzter Bemühungen, die schon in den Ansätzen erkennbar sind, kennzeichnend ist.

2. Das Verhältnis von sacerdotium und regnum nach den Gedankengängen unseres Königstraktates

Die heilige Kirche, so beginng der Autor unseres Schriftstückes, ist die Braut Christi, des wahren Königs und Priesters. Aber nicht auf Grund der Tatsache, daß er Priester ist, sondern daß er König ist, wird sie seine Braut genannt.

Unter dem Einfluß einer mystischen Auslegung des "Hohen Liedes" des Alten Testaments - hier wird Salomon durch Väterauslegung das Bild des ewigen Bräutigams der Kirche, das Bild Christi - wird die Kirche die Braut Christi, des wahren Hohenpriesters.[469)]

Deshalb wird die Kirche auch Königin genannt, wie es in Psalm 44, 10 heißt: "Astitit regina a dextris tuis, in vestitu deaurato, circundata varietate" und die Ankunft Christi wird von den Propheten nicht als Priester, sondern als König vorausgesagt. Zur Hochzeit der heiligen Kirche wurde als Bräutigam nicht der Priester, sondern der König vorausgesagt, weshalb die Kirche auch eine königliche Braut und nicht Priesterin ist. So kommt auch das Sakrament der Ehe Christi mit der Kirche mehr der königlichen Würde zu als der priesterlichen.

Böhmer[470)] sieht die "nuptiae sanctae ecclesiae" für den Akt der bischöflichen Investitur mittels Ring und Stab an. Hier scheint doch Williams mit seiner Interpretation dieser Stelle mehr Recht zu haben, der meint[471)], es könne sich dabei um die Königsweihe mittels der Königssalbung handeln. Die Königsweihe konnte um die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert durchaus noch als Sakrament gelten.[472)]

Die Salbung haben schon die Westgoten im letzten Jahr ihrer spanischen Herrschaft gekannt.[473)] Um die Erforschung der kirchlichen Weihe und Salbung hat sich zum ersten Male besonders Eduard Eichmann verdient gemacht.[474)] Heute ist unbestritten, daß der kirchliche Weiheakt auf das alttestamentliche Vorbild zurückgeht. Der Parallelismus zwischen der

jüdischen Königs- und Hohenpriesterweihe ist in der religiösen Auffassung vom Königtum begründet. Mit den heiligen Schriften sind diese alttestamentlichen Vorstellungen Gemeingut des christlichen Abendlandes geworden.[475] Schon in der alttestamentlichen Bibel stellt die Herrscherweihe einen Legitimierungsakt dar; denn sie wird nur bei den israelitischen und jüdischen Königen erwähnt, die ein neues Herrscherhaus zur Regierung brachten (Saul, David, Jehu) oder doch mit anderen Thronbewerbern zu kämpfen hatten, was letztlich auch der Hauptzweck für die Herrscherweihe bei den christlichen Fürsten wurde.[476]

Die kirchliche Weihe und Salbung stellt eine kirchliche Handlung dar, die im Frühmittelalter die Bedeutung eines Sakraments hatte und damit seelisch-religiöse wie kirchenrechtliche Wirkungen nach sich zog.[477] Sie steht der Priesterweihe nach Form und Gehalt sehr nahe und wurde erst bei der Festlegung der Sakramente auf sieben im 12. Jahrhundert endgültig nicht mehr unter diese Zahl aufgenommen.[478] Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß die Bischofssalbung erst der Königssalbung gefolgt ist.[479] Erst dadurch, daß auch die Priester gesalbt wurden, wurde der König der einzige Laie, der mit dem Priester ein Sakrament gemeinsam hatte; er war also zumindest priesterähnlich geworden.

Daß neben diesem rein kirchlichen Akt aber immer noch das an uralte heidnisch-germanische Anschauungen geknüpfte Geblütsrecht bei der Thronerhebung eine gewisse Rolle spielte, haben wir oben schon gezeigt.[480] Die Macht des Geblütsrechts und des Volksglaubens an das in der Königssippe vererbte Heil konnte kaum deutlicher als bei den letzten Merowingern zutage treten; denn nur dadurch wurde der machtpolitisch längst fällige Akt der Herrscherweihe von 751 bis zu diesem Zeitpunkt hinausgezögert.[481]

Hatte die ältere Forschung in der kirchlichen Weihe Pippins ein Äquivalent für das Charisma gesehen, das die Merowinger nach der magisch-sakralen Seite hin so lange gelitimiert hatte[482], so haben neuere Forschungen darauf aufmerksam gemacht, daß die kirchliche Herrscherweihe keineswegs die alte Königsmagie verdrängt hat.[483]

Nach dieser Auffassung hat das Teilungsprinzip in der fränkischen Thronfolge in der charismatischen Seite des Geblütsrechts seinen Grund, "der heilskräftige sanguis regius sollte in vollem Umfang dem Ganzen zugute kommen".[484] Damit ergäbe sich, daß die Hausmeier bereits vor dem Weiheakt durch Bonifatius 751 als Träger eines neuen Königsheils empfunden wurden, da schon

Karl Martell 741 seine Hausmeierschaft unter seine Söhne geteilt hatte.[485]

Damit würde die Deutung von Pippins Herrscherweihe sich wesentlich verschieben: "Wäre das fränkische Reich in seiner völkischen Zusammensetzung ein einheitlich germanisches gewesen, hätte Pippin es dabei sein Bewenden lassen können. Um jedoch sein Königtum auch in der Denkweise des romanischen Volksteils Wurzel fassen zu lassen, dem germanisches Wesen unverständlich war oder doch ferner lag, ist er noch einen Schritt weiter gegangen und hat durch die kirchliche Salbung sich eine weitere (!) Legitimität gewonnen und damit zugleich jener Entwicklung Genüge getan, die auf eine wachsende Verschmelzung von Christentum und Germanentum hindrängte. Der von geistlicher Hand gesalbte König, der damit über den einfachen Laien hinausgehoben wurde, führte jetzt seine alte Mittlerrolle nur in neuer, verchristlichter Form fort".[486]

Eine an sich bestechende These, die aber doch etwas konstruiert erscheint!

Eichmann, an dessen "Kaiserkrönung im Abendland" in mehreren Rezensionen verschiedentlich Kritik geübt wurde,[487] unter anderen auch von Klewitz wegen der fehlenden Würdigung des germanischen Elements bei der Kaiserkrönung und Weihe, hat in einer Gegenkritik[488] sich nochmals dazu geäußert. Er wendet sich dagegen, die christliche Salbung als "germanisches Element in christlicher Verhüllung", wie es Klewitz formuliert hat, zu sehen; denn ihre Wurzel sei allein biblisch gemeinorientalisch. Die Einführung der Königssalbung bei den Franken 751 durch Bonifatius und 754 durch den Papst selbst geschah nach alttestamentlichem Brauch, um die Usurpation Pippins, der den letzten Merowinger Childerich III. einfach seiner langen Haare beraubte und damit sein Königsheil vernichtete, zu legitimieren. Wenn Eichmann[489] davor warnt, sich nicht verleiten zu lassen, "geistvolle Geschichtskonstruktionen an Stelle positiver Angaben und quellenmäßiger Belege vorzutragen", so kann man ihm nur zustimmen. Allerdings wird man mit Heinrich Büttner feststellen können[490], daß die germanisch-fränkischen Vorstellungen vom Königsheil zu den gleichen praktischen Folgerungen führten wie der Ordogedanke der römisch-christlichen Welt; denn die von Gott gesetzte Weltordnung, die jedem Ding den ihm gebührenden Platz gibt, einer der zentralen Gedanken bei Augustinus, ist für die Entscheidung des Papstes maßgeblich gewesen.[491] In der Aufnahme der Formel "Dei gratia" in den Königstitel[492] äußerte sich offenbar das Bedürfnis, das Königsrecht von Gottes Gnaden, das man mit der kirchlichen Weihehandlung empfangen hatte, zumindest dem

alten Geblütsrecht als gleichwertig erscheinen zu lassen; die neue Rechtsgrundlage sollte allgemein sichtbar werden.[493]

So ist also die Auffassung, daß das uralt-heidnische Symbol der reges criniti dem römisch-christlichen Idoneitätsgedanken weichen mußte[494], nur bedingt richtig; aus einer Reihe miteinander verbundener Rechtsakte, die in ihrer Gesamtheit erst die konstitutive Handlung darstellten, ging 751 das Königtum der Karolinger hervor.[495]

Die Königskrönung als Königsweihe ist ein kirchlich-sakramentaler Akt, der den König aus der Laiensphäre heraushebt. Da der Herrscher den "Staat" darstellt, erscheinen also im Frühmittelalter Kirche und Welt eng miteinander verflochten; denn der Herrscher gilt wenigstens als Kleriker und die Königsweihe als Sakrament.[496] Hier entsteht auch der Glaube an die Heilkraft des Königtums als Institution[497], der freilich letztlich seine Wurzeln schon im germanischen Königsheil hat.[498] Wir sehen wieder, daß diese heidnisch-magischen Vorstellungen noch lange nicht überlebt sind. Dies alles trug dazu bei, dem Königtum ein sakrales Gepräge zu geben und den geweihten König besonders den Geistlichen gleichzuachten.

Da es für die Bedeutung der Salbung eine große Rolle spielt, wie, das heißt, an welchen Stellen des Körpers, und mit welchem Öl sie vorgenommen wurde, muß hierzu noch einiges gesagt werden. Diese Frage hat in theologischen und profanhistorischen Kreisen immer wieder zu lebhaftesten Diskussionen Anlaß gegeben. Als Grundlage müssen hier nach wie vor die Forschungen Eduard Eichmanns gelten[499], die jedoch nicht unwidersprochen geblieben sind.[500] In der karolingischen Zeit bis einschließlich 915 (Kaiserkrönung Berengars) sind sich die Berichte darüber einig, daß die Salbung auf dem Haupt mit Chrisma vorgenommen wurde. In dem Fränkisch-Alemannischen Sakramentarium Gelasianum um 800 wird sehr deutlich unterschieden zwischen oleum exorcismi und oleum sacri chrismatis.[501] Beide sind verschieden nach Stoff und Bezeichnung, nach Gebrauch und Wirkung. Beide haben ihre eigene Weihe. Dem oleum chrismatis ist wesentlich die Beimischung von Balsam. Das oleum exorcismi dient bei der Taufe der Katechumenen, das Chrisma bei der Salbung von sacerdotes et reges, die sich gerade in fränkischer Zeit noch ungefähr gleichstanden. Das oleum exorcismi wird gebraucht für Arm und Schultern, das Chrisma nur für das Haupt. Nur Bischöfe werden auch an den Händen mit Chrisma gesalbt, wie ehedem auch die fränkischen Könige. Nur mit dem Chrisma ist die Gnade des heiligen Geistes sakramental verbunden (infusio Spiritus Sancti) und es steht im Werte höher als das gewöhnliche heilige Öl. So lehrt die Theologie um 800.

Seit Ordo B aus dem Beginn der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts[502] werden die Herrscher nur mehr am rechten Arm und im Genick mit gewöhnlichem geweihten Öl gesalbt, ersteres in Nachwirkung römisch-rechtlicher Vorstellungen vom Kaiser als caput und höchstem Praesul des christlich-römischen Universalreiches, letzteres in deutlicher Abschwächung des Königspriestertums unter dem Einfluß von Cluny her, nach dem der Papst als das Haupt zu betrachten und der Kaiser zum Arm des Papstes abgesunken war. Dies geschah ganz offenkundig entgegen der bisherigen Übung in der fränkischen Liturgie. Aber seit der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts hat die Kirchenpolitik immer schärfer diese Richtung genommen - zweifellos ein Zeichen der machtpolitischen Schwäche des späteren Karolingerreiches.

Der sprachliche Unterschied zwischen dem oleum exorcismi oder auch oleum sanctificatum, welches nach Eichmann dasselbe ist[503], und dem Chrisma ist schon sehr früh erklärt worden. Wenn nun Robert Holtzmann[504] etwa das Zeugnis des Ekkehard von Aura anführt, um darzutun, daß bis in das Hochmittelalter hinein die Herrscher ordnungsgemäß mit Chrisma gesalbt worden seien, so kann man dem mit Eichmann entgegenhalten, daß allein der liturgische Text der Ordines entscheidend sei, in dem nach Ordo B nur mehr von dem einfachen oleum sanctificatum die Rede sei.[505]

In der Chronik des Ekkehard von Aura von 1111 heißt es, daß damals Heinrich V. "crismate rite perunctus et sacratus", also ordnungsgemäß mit Chrisma gesalbt worden sei.[506] Holtzmann meint nun, man habe damals zwischen dem Öl des Exorzismus und dem Chrisma noch nicht den Unterschied gemacht, den um 1200 Innozenz III. konstruiert habe, um die Salbung der weltlichen Herrscher von der der Bischöfe deutlich abzuheben. Hier muß man doch wohl mit Eichmann annehmen, daß der Berichterstatter Ekkehard von Aura schlecht unterrichtet war; denn spätestens mit der Säkularisierung des Königtums war eine derartige Salbung zumindest unwahrscheinlich, wenn nicht sogar unmöglich.

Aus der Angleichung des Ritus der Königs- und Bischofsweihe hat das Königtum einen erheblichen Gewinn gezogen, wenn es auch eine gewisse politische Abhängigkeit in Kauf nehmen mußte. Aber auch die Bischofsweihe hat von der Königsweihe eine bedeutende und eindrucksvolle Bereicherung durch die Salbung erfahren.

Die kirchliche Salbung spielt in unserem Königstraktat, wie wir noch an vielen Orten sehen werden, eine tragende Rolle, weshalb dieser Exkurs nötig

schien. Für den Verfasser des Stückes sind Kirche und Reich eine Einheit. Die Vorzüge des Herrschers in der Kirche ergeben sich hauptsächlich aus den Rechten und Attributen, die ihm auf Grund des hier zu Grund gelegten Krönungsordo zustehen, auf den im einzelnen noch zurückzukommen sein wird. Der Verfasser argumentiert dabei mit der Bibel und dem vorgregorianischen Gedanken des Kirchenrechts, daß die Königssalbung ein Sakrament sei, welches als die königliche Hochzeit mit der Kirche begriffen wird.

Mit diesen kühnen Sätzen leitet der Autor eine Analyse der Melchisedekerzählung ein, die im ganzen Mittelalter eine große Rolle spielte. Das Alte Testament berichtet in Gen. 14, 18 von dem König von Salem und dem Priester des höchsten Gottes Melchisedek, der Abraham nach dem Siege über Kedoriamer und dessen Bundesgenossen Brot und Wein entgegenbringt und ihn segnet.[507] Der Priesterkönig oder Königspriester des Alten Testamentes erschien besonders geeignet, die geistliche Stellung des rex et sacerdos oder die weltliche Macht des sacerdos et rex zu erhärten. Die Kenntnis dieser mythischen Gestalt wurde der Christenheit durch das Neue Testament vermittelt, das Christus als Hohenpriester nach der Ordnung des Melchisedek bezeichnet (Hebr. 6, 20 und 7, 1). Daneben spielt auch noch Exod. 19, 6 eine wichtige Rolle, wo vor der Gesetzgebung am Berge Sinai auf die Ausnahmestellung des Volkes Israel hingewiesen wird und festgestellt wird: "Ihr sollt mir ein Reich von Priestern, ein heiliges Volk sein". Auch hier bringt für die Auffassung des Mittelalters das Neue Testament die entscheidende Wendung, indem es die Worte "Reich von Priestern" mit "regale sacerdotium" widergibt.[508]

Christus ist also für unseren Autor "sacerdos in eternum... secundum ordinem Melchisedek"[509]; und Melchisedek ist der "rex iustitiae".[510] Das Priestertum Christi wird "ab ordine regis iustitie" abgeleitet, weil Christus selbst "rex est iustitie". Es hängt also von seinem Königtum ab.

Durch göttliche Autorität wie durch die Bestimmung der heiligen Väter werden die Könige in der Kirche Gottes ernannt, damit sie Macht haben, das christliche Volk (populus), das Volk des Herrn, "genus electum, gentem sanctam, populum adquisitionis", zu leiten.[511]

Diese Häufung von Ausdrücken für die "Kirche", die zugleich "Welt" ist, fällt zweifellos auf; sie läßt sich auch nur damit erklären, daß für den Verfasser des Schriftstückes "Kirche" das ganze christliche Volk ist, die Vereinigung der gläubigen Christen in einem Glauben, Hoffnung und Liebe.[512]

Überhaupt findet sich die Identifikation von "Kirche" und "Welt" wohl nirgends so ausgeprägt wie in diesem unserem Schriftstück.[513]

Um die Kirche zu leiten, so fährt unser Autor fort, empfangen die Herrscher durch ihre Weihe die Macht, sie nicht nur zu regieren, sondern auch zu stärken dufch eine gerechte Rechtsprechung sowie durch Anhalten zur Ausübung der christlichen Gesetze. Damit wird der Fürst nicht mehr nur protector ecclesiae, der die Kirche mit seiner Macht zu schützen und zu verteidigen hat, sondern er ist auch oberste Autorität in Glaubenssachen, ein Anspruch, der besonders auf Karl den Großen zurückgeht, aber sonst eigentlich nie mehr erhoben wurde. Überhaupt scheint es so, als würde unser Autor die Königsidee in vielem auf dem Gedankengut Karls und seiner Hoftheologen fußen lassen.

Karl der Große und seine Hoftheologen hatten die Königsidee stark auf die alttestamentliche ausgerichtet, war ja schon die Salbung Pippins im Anschluß an das Alte Testament wieder erneuert worden. In immer stärkerer Anlehnung an die israelitischen Könige des Alten Testamentes wurden die Karolinger von den Päpsten "Novus Moyses novusque David" genannt[514] und in den Hofkreisen heißt der Herrscher: mediator cleri et plebis, clericus, episcopus, rex et sacerdos, rex vicarius Dei, rex vicarius Christi (besonders bei dem Angelsachsen Alcuin).[515]

Damit wurde natürlich besonders Karls Stellung immer mehr in den religiösen Bereich hinein vertieft.[516] Diese Entwicklung zeichnet sich auch in den "Laudes" ab, einer Art Kirchengebet, das vom Klerus vorgetragen wurde, womit den Karolingern das himmlische Heil gesichert werden sollte.[517] Diese Entwicklung erreichte im Frankenreich ihren Höhepunkt auf dem Konzil von Frankfurt von 794 - hier manifestierte sich zum ersten Mal sichtbar das christliche Abendland! -, wo es unter anderem in den Laudes heißt: "... Sit dominus et pater. Sit rex et sacerdos! Sit omnium christianorum moderantissimus gubernator!"[518]

Schon 770/71 war in einem Brief Stephans III. an Karl und Karlmann vom karolingischen Königtum als dem "regale sacerdotium" die Rede gewesen.[519]

Mit Recht hat Schramm deshalb davon gesprochen, daß in Karls Augen das Kaisertum keine Erhöhung war; "es gefährdete vielmehr die unmittelbare Beziehung zu den alttestamentlichen Königen, die er mit seinen Theologen in den achtziger und neunziger Jahren herausgearbeitet hatte".[520] Das Königtum der Karolinger hatte bereits vor 800 imperialen Charakter, so daß das

nomen imperatoris Karl dem Großen ja sowieso mit innerer Notwendigkeit zufallen mußte.[521]

Karl der Große war fränkischer Großkönig und verfügte über die Machtstellung des fränkischen Reiches, das mit Ausnahme Englands und des kleinen Königreichs Asturien alle christlichen Völker des Abendlandes umspannte.[522] Mochte nach kirchlicher Auffassung das Kaisertum nur in der Schutzfunktion gegenüber dem Papsttum bestehen[523], so war es doch keineswegs von der weltlichen Machtgrundlage zu trennen.[524] Regnum und Imperium fallen bei Karl dem Großen zusammen.[525]

"Das abendländische Kaisertum entstand in einer Welt, welche den kaiserlich-römischen (byzantinischen) Weltherrschaftsanspruch abgeschüttelt hatte, in der es kein einheitliches Reichsbürgertum mehr gab, sondern nur "gentes" und "regna", und in der ein Kaisertum nur möglich war, wenn sich ein Reichsvolk, die Franken, später die Deutschen, zu seinem Träger machte".[526]

Karl der Große aber wollte nur ein christlicher Herrscher sein, Christentum und Kirche schützen, ordnen und ausbreiten. Er lebte in der Vorstellung, daß sein Frankenvolk wie die Israeliten im Alten Testament das auserwählte Volk Gottes sei und die rechte Religion besäße. Nicht nur als Volkskönig, sondern auch als Beauftragter Gottes wollte und mußte er auch in der Kirchenleitung der Führende sein.[527]

Für den Autor unseres Königstraktates mußte Karl der Große das ideale Vorbild sein, versuchte doch auch er immer wieder, das Königtum in den religiösen Bereich hinein zu vertiefen. Selbst dem Normannen, bei dem zweifellos gewisse nationalstaatliche Tendenzen eine Rolle spielten[528], mußte das König-Kaisertum Karls des Großen liegen, wissen wir doch, daß trotz überragender Machtstellung das Frankenreich keine "imperialistischen" Machtansprüche hegte. So verschieden die tatsächlichen Machtverhältnisse im Frühmittelalter waren, so gab es doch nie eine rechtliche Unterordnung eines "Staats" unter den anderen. Die germanisch-romanischen "Nationen und Staaten" sind grundsätzlich gleichberechtigte Glieder derselben christlichen Kulturgemeinschaft geworden.[529] Es brauchte also keinen Imperator zu geben; daraus erklärt sich auch die Synonymität der Begriffe "imperium" und "regnum" bei dem Verfasser unseres Schriftstücks. Freilich soll damit nicht behauptet werden, daß das Königtum Karls des Großen und das, was unser Autor vor Augen hat, wenn er vom "regnum" bzw. vom "imperium" spricht, dasselbe ist, dafür hatte sich die politische Konstellation im 11. und 12. Jahrhundert viel zu

sehr geändert, besonders durch das Neuartige der normannischen Staatengründungen. Aber jedenfalls eher als "das erste Zeugnis einer normannischen politischen Doktrin"[530] wird man die Idee vom Imperium Christianum Karls des Großen als Vorbild des Verfassers unserer Schrift ansehen können.

Durch göttliche Autorität werden in dieser Welt gemäß der bekannten Gelasiusstelle zwei Personen in der Kirche zu deren Regierung geweiht und gesalbt, Priester und Könige, so führt unser Autor weiter aus. "Sacerdotalis auctoritas" und "regalis potestas" haben den Vorrang in dieser Welt.[531]

Will man die Befugnisse beider Gewalten trennen, indem man dem König die Herrschaft über die Leiber und dem Priester den Vorrang über die Seelen einräumt, so ist das recht unvernünftig; denn beides läßt sich einfach nicht trennen. Auf Grund verschiedener Paulusstellen, besonders daß die Körper die Tempel des heiligen Geistes sind (1. Cor. 6, 19), kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß der König den Primat auch über die priesterliche Würde besitze.[532] Der König dürfe nicht von der Leitung der Kirche ausgeschlossen werden, da auf diese Weise das Reich der Kirche - hier kann wieder nur das Imperium Christianum = Christianitas des Frühmittelalters gemeint sein - geteilt werden würde und "omne regnum in se ipsum divisum desolabitur", wie es bei Luc. 11, 17 heißt. Wenn die Kirche die Könige nicht mehr als Schutzherren hat und diese von ihrer Herrschaft über sie abgehalten werden, geht sie schnell zugrunde und wird den "gentiles" - gemeint sind wohl die Heiden - und den Häretikern zur Beute.[533]

Die priesterliche Gewalt allein ist nicht zur Verteidigung der Kirche imstande. Die königliche Gewalt z u s a m m e n mit der priesterlichen ist notwendig, um das "Imperium christianum" zu verteidigen und zu schützen, damit der Friede in der Kirche erhalten bleibe.

Was unserem Autor hier als Idealbild vor Augen schwebt, ist klar; es ist die "m o n a r c h i s c h - t h e o k r a t i s c h e" Hierarchievorstellung der "archaischen" Welt des Frühmittelalters, der im Investiturstreit die Forderung der Gregorianer nach "libertas ecclesiae", nach Herstellung der rechten Weltordnung im Geiste des priesterlich-sakramentalen Hierarchieprinzips, entgegengesetzt wurde.[534]

Das war Revolution der bisherigen Weltstruktur. So ist auch für die Epoche von etwa 1050 - 1125 die Bezeichnung als Zeit des Investiturstreits nicht günstig gewählt, bedeutet sie doch viel mehr, als diese übliche Bezeichnung

besagt. Selbst der Ausdruck Kirchenreform ist noch zu eng; es ist ein allgemeiner geistiger Aufbruch, der d i e große Wende im Mittelalter schlechthin darstellt.[535]

Um den tiefgreifenden Wandel, den Gregors VII. Ideen heraufführten, besser verstehen zu können, müssen wir noch einmal weiter ausholen. Wie wir schon gesehen haben, war der Ausgangspunkt der Rex-et-Sacerdos-Stellung des frühmittelalterlichen Herrschers die Herrscherweihe, die seine sakrale Stellung neben den alten heidnischen Vorstellungen in den Augen der Zeitgenossen auch noch kirchlich unterbaute. Damit war seit Karl dem Großen für alle Zukunft die Richtung gewiesen.

Auch Otto der Große hat an karolingische Traditionen angeknüpft. Auch er hatte bereits unter seiner Königsherrschaft die Herrscherwürde so gesteigert, daß für ihn die Kaiserwürde 962 keine wesentliche Erhöhung mehr darstellte. Er war rex et sacerdos nach dem Vorbild des Melchisedek, der Priester und König zugleich war. Das symbolisierte die "Reichskrone" aus der Zeit des Kaisertums Ottos des Großen. Danach war der König ausgezeichnet durch Krone und Mitra zugleich und glich damit dem Hohenpriester des Alten Testaments; damit wurde angedeutet, daß der Träger den Anspruch erhob, einen Anteil am geistlichen Amt zu besitzen.[536] Christus war der Prototyp für Otto den Großen, heißt es doch in den Krönungsgebeten der Zeit Ottos des Großen, daß der König den typus Christi trage.[537] "Die hier zugrunde liegende Auffassung entsprach voll und ganz der geistigen und politischen Lage des 10. Jahrhunderts, schaute doch die Kirche auf die staatliche Gewalt als ihren festesten Rückhalt und den Garant der öffentlichen Ordnung".[538]

Heinrich I. hatte versucht, das Rad der Geschichte zurückzudrehen; er wollte nur Heerkönig und nicht zugleich auch Priesterkönig sein. Darin hatte er sich grundsätzlich von allen seinen karolingischen Vorgängern unterschieden.[539] Aber der Klerus hatte stets die kirchliche Weihe des Königtums erstrebt und Heinrich I. die Unterlassung verübelt.[540] Daß es bei diesem einmaligen Versuch blieb, wenn er nicht sogar gescheitert ist, zeigt die Tatsache, daß die Königspriesteridee von seinem Sohne Otto dem Großen wieder aufgenommen wurde.

Otto III., der sich in seinen Urkunden "Imperator et servus Jesu Christi" bezeichnete, betrachtete sich als Nachfolger der Apostel.[541] Freilich führte Ottos III. Kaisertum nicht direkt in die Antike, sondern nahm seinen Weg über Byzanz.[542] Nicht umsonst lehnte er sich so stark an Konstantin den Großen

an und nicht umsonst nannte sich "sein" Papst in Anlehnung an den damaligen Papst Silvester II. Mit Papst Silvester II., Gerbert von Aurillac, versuchte Otto III. das Ideal eines gleichwertigen Nebeneinander beider Gewalten zu realisieren. Aber seine Pläne gelangten nicht zur Reife, denn sie waren unorganisch dem Abendlande aufgezwungen worden.

Heinrich II. wich nicht aus der Kirche zurück; vielmehr wurde der Kaiser jetzt Ehrenkanoniker an den einzelnen Kirchen.[543] Hier tritt der Unterschied zu Byzanz klar zutage, wo der Kaiser über der Kirche, das heißt, über dem Patriarchen stand, während der abendländische Kaiser in der Kirche stand.

Der stärksten Einflußnahme sah sich die Kirche unter den frühen Saliern, besonders unter Heinrich III. ausgesetzt, der sogar entscheidend in die Leitung der Kirche eingriff, als er 1046 auf der Synode von Sutri drei Päpste absetzte. Aber in der Beurteilung dieser Handlungsweise zeigt sich bereits eine gewisse Differenzierung der Ansichten. Wurde das Vorgehen des Kaisers von den in der alten Tradition verwurzelten Kreisen am päpstlichen Hof bei der damaligen Notlage der Kirche mit Befriedigung aufgenommen und im Sinne der ecclesia universalis als berechtigt angesehen - als Rechtsgrundlage für Heinrichs III. Eingreifen galt ja seine Stellung als Schirmvogt der Kirche = advocatus ecclesiae -, so betrachteten die Anhänger der Reformbewegung, die von Frankreich ausgehend schon starken Einfluß zu gewinnen bestrebt war, den Eingriff mit Mißmut und Unbehagen.[544] So begegnen gerade in den Jahren des Höhepunkts der Kirchenherrschaft Heinrichs III. uns beachtenswerte Anzeichen einer Opposition gegen das frühmittelalterliche und hochmittelalterliche Königs- und Kaiserrecht gegenüber der Kirche.[545] "In Einsetzung und Absetzung, in Ordination, Investitur und Gericht kann sich die Kirche nur mehr in ihrer eigenen Sphäre bewegen. Sie darf nicht geschnitten werden vom weltlichen Kreis; ein Hereingreifen aus diesem in den kirchlichen ist gegen das göttliche Gesetz, ist Sakrileg".[546]

Die praktische Durchsetzung dieser Forderungen wurde dadurch möglich, daß Heinrich III. einen noch minderjährigen Sohn hinterließ, den er unter die Vormundschaft des Papstes Viktor II. stellte. Dessen Nachfolger aber nutzten die Schwäche des deutschen Königtums aus, indem sie im Sinne der libertas ecclesiae und der Kirchenreform die Rechte des Königs entscheidend beschnitten.[547]

Übrigens hatten sich die Grenzen der rex-et-sacerdos-Stellung

des Herrschers schon viel früher gezeigt. Mochte die Stellung der weltlichen Herrscher der der Bischöfe auch noch so sehr angenähert sein und ihnen von der Kirche sogar der Rang eines Canonikus, für den sonst mindestens die Weihe zum Subdiakon erforderlich war, eingeräumt werden, von geistlichen Funktionen blieben sie ausgeschlossen.[548] Wohl konnten die christlichen Könige und Fürsten - in der alten Ordnung des früheren Mittelalters war jeder relativ selbständige Fürst gottunmittelbar, "von Gottes Gnaden", christliche Obrigkeit und zusammen mit seinesgleichen zum Schützer des christlichen Volkes (defensor ecclesiae) berufen[549] - einmal liturgische Handlungen vornehmen, aber es erschien schon den Zeitgenossen als ungewöhnlich, wenn Fürsten in den Gottesdienst eingriffen.[550]

Auch das Königspriestertum des Herrschers stieß schon früh auf starken Widerstand. Schon die in der frühen Karolingerzeit mit größter Wahrscheinlichkeit entstandene sogenannte "Konstantinische Schenkung", die bekanntlich Mitte des 9. Jahrhunderts in den Pseudo-Isidorischen Dekretalen Aufnahme fand und dadurch seit dem 11. Jahrhundert in andere kanonistische Sammlungen wie die des Anselm, Deusdedit, Ivo und schließlich Gratian gelangte[551], redete unter anderem einer weitgehenden Angleichung des sacerdotium an das regnum das Wort.[552] Die Forschung über die Entstehung dieser berühmten Fälschung des Mittelalters ist immer noch im Fluß.[553]

Man dürfe, so meint Schramm[554], die Urkunde nicht mit den Augen einer späteren Zeit lesen, sondern mit denen der Zeitgenossen: für diese sei im Mittelpunkt des Interesses die Angleichung des päpstlichen Hofes an den kaiserlichen oder, um einen in der Fälschung benutzten Ausdruck zu gebrauchen, die imitatio imperii gestanden. Denn einen größeren Raum als die territorialen Verleihungen nähme in der Fälschung die Aufzählung aller jener Vorrechte ein, die bisher den Kaiser auszeichneten und die nun auch dem Papst und seinem Hofe zustehen sollen. Jedenfalls handelte es sich bei der "Donatio Constantii um eine Hilfskonstruktion, die Rechte in einer nicht mehr nachkontrollierbaren Vergangenheit verankern sollte, die der Papst entweder faktisch schon besaß oder aber zu gewinnen erwartete.[555]

Grundsätzlich ist ein Privileg als Gnadenakt geltungsschwach und daher an die Fortdauer der Huld gebunden. Seine Wirksamkeit über die Lebenszeit des Beteiligten hinaus ist darum fragwürdig; es bedarf daher ähnlich dem Lehen der Bestätigung und Erneuerung.[556] Aber das Mittelalter tappt unsicher umher, sobald eine alte Urkunde auftaucht. Hier liegt das Gebiet der mittelalterlichen Fälscherindustrie; deshalb leitet die Fälscher das Bestreben, für ihre

Machwerke möglichst alte Autoritäten anzuführen, um eine Nachprüfung zu erschweren, wie es auch in unserem Falle geschehen ist.[557] Die gefälschte Konstantinische Schenkungsurkunde, deren Adressat der Papst war, umfaßte neben Neuem, wie die Begründung des Kirchenstaates, auch Rechte, die der Papst längst besaß - übrigens ein wesentliches Kriterium für die mittelalterlichen Fälscher -, die ihm aber offiziell noch nicht zustanden.[558]

Aber nicht nur eine Angleichung des sacerdotium an das regnum fand statt, sondern es erfolgte auch ein konsequenter Angriff auf die rex-et-sacerdos-Stellung des Monarchen. Mehrere Synoden betonten bereits im 9. Jahrhundert, nur Christus sei rex et sacerdos zugleich: "Quia bene nostis ab illo qui solus merito rex et sacerdos fieri potest", heißt es auf der Synode von Diedenhofen 844.[559] "Solus enim dominus noster Jesus Christus vere fieri potuit rex et sacerdos", betont die Synode von St. Marca 881.[560] Und auf der Synode von Carisiacum 858 heißt es: "Idem Deus in carne veniens qui solus rex fieri potest et sacerdos".[561]

Diese Beispiele aus der Zeit des großen westfränkischen Erzbischofs Hinkmar von Reims sind bezeichnend für das Abweichen von der Regierungsideologie Karls des Großen unter den späteren und - das ist entscheidend - schwächeren Karolingern. Hinkmar betätigt sich in dieser Zeit vielfach schon als "Königsmacher"[562]. Er exerziert das vor, was später gang und gäbe wurde, nämlich Einfluß zu nehmen auf die Königswahl, was freilich erst gelang, als das sacerdotium im Besitz der nötigen Machtmittel war, um seine theoretischen Ansprüche durchzusetzen.

Papst Nikolaus I. betrachtete sich bereits als Gebieter der Christenheit, aber die Angriffe der Normannen und Sarazenen, die Unterwerfung der Kurie unter den römischen Stadtadel, stürzten das Papsttum wieder von jener Höhe, die es um die Mitte des 9. Jahrhunderts bereits erklommen hatte.

So mußten die ottonischen und frühsalischen Kaiser immer wieder ordnend in Rom eingreifen, was ihnen natürlich auch einen gewaltigen Einfluß auf das sacerdotium ermöglichte. Aber Heinrichs III. Regierungszeit war der letzte Höhepunkt einer theokratischen Entwicklung, die mit dem Pontifikat Leos IX. (1048 - 1054) ihr Ende fand. Das Imperium hat unter Heinrich III. die vorreformatorisch geistlich-weltliche Einheit seines Bereichs unter der irdischen Führung des Kaisers zum letzten Mal darstellen können.[563]

Feststeht, daß die Kirche in den Erneuerungsbewegungen des 11. Jahrhunderts in Theorie und Praxis zunächst eine radikale, alles Alte auflösende Haltung

eingenommen hat. Hatte schon Wazo von Lüttich Heinrichs III. Eingriff in die Bischofs- und Papstwahl zurückgewiesen, da der Herrscher nur ad mortificandum, der Priester aber ad vivificandum gesalbt sei[564], so bestreitet er doch noch nicht schlechthin das Recht der Einsetzung und Absetzung von Geistlichen. Aber nach dem Tode Heinrichs III. vollzog sich die Wahl Stephans IX. schon ohne Zustimmung des deutschen Hofes. Kardinal Humbert von Silva Candida postulierte dann den Primat der himmlischen Würde des Priestertums über die irdische des Königtums, wie die Seele den Leib beherrscht.[565] Papst Nikolaus II. unterband in seinem berühmten Dekret den Einfluß des weltlichen Herrschers auf die Papstwahl fast vollständig und forderte Beseitigung der simonistischen und der Laieninvestitur.[566] Gregor VII. entzog dem Königtum vollends seine geistlichen Grundlagen.

Die Vielfalt der Ideen, die die geistige Seite der großen Reformbewegung kennzeichnen, hat G.B. Ladner folgendermaßen zusammengefaßt: "Tendenzen von spiritualistisch-puristischem, ja selbst rationalistischem Charakter (Berengar von Tours) und solchen von streng hierarchischer Art (Humbert, Gregor VII.), ja sogar sozial umstürzenden Richtungen (Pataria) hat sich die Kirche genähert, wie sie andererseits auch extrem mystisch-asketischen, damit zugleich antirationalistischen und unhierarchischen Strömungen (Antidialektiker, mönchische Bewegung von Cluni, Petrus Damiani) geneigt gewesen ist".[567]

Die Situation von regnum und sacerdotium hat Friedrich Kempf treffend gekennzeichnet: "Im Frühmittelalter waren geistliches und weltliches Wollen in einem einzigen Telos so innig vereint, daß die Leitung der christlichen Welt den theokratisch regierenden Königen zufiel. Sobald Gregor VII. das geistlich-politische Wollen für sich beanspruchte und ihm das weltlich-politische Wollen radikal zu unterstellen suchte, war es um die alte, einer primitiveren Kulturstufe gemäße Einheit geschehen".[568]

Diese "Einheit" war nur dadurch erhalten geblieben, weil die christliche Durchdringung des Abendlandes noch nicht erfolgt war; die Verschmelzung des germanisch-romanischen Völkerkreises mit christlichem Gedankengut vollzieht sich erst im 11. Jahrhundert.[569] Die entscheidenden Antriebe hierfür waren mit den Reformgedanken aus Frankreich gekommen.[570] "Während bisher die Fides im kirchlichen und weltlichen Sinn diese Welt als einheitliches Prinzip durchwaltet hatte, wurde mit der stärkeren Scheidung von Kirche und Welt, von Anstaltskirche und Staat auch die Einheit der Fides getroffen und in beiden Sphären begann eine Auseinandersetzung der mythisch-magischen und

der rationalen Elemente, die das Gottesgnadentum nicht unberührt lassen konnte".[571]

Woran lag es nun, daß gerade für das Deutsche Königtum Gregors Reformideen so schwerwiegende Folgen hatten, das Königtum bzw. Kaisertum seiner politischen Machtfülle und seines sakralen Charakters völlig entkleidete?

Diese Frage kann Nitschke beantworten: "Der Kampf zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. war durch die Schuld Heinrichs IV. entstanden. Noch im Dezember 1074 wollte der Papst dem König, solange er, der Papst, auf dem Kreuzzug weilte, die Sorge für die Kirche überlassen. Den Kampf zwischen beiden Mächten löste die von Heinrich vorgenommene Absetzung des Papstes in Worms aus - in den Augen Gregors ein unerhörter Angriff gegen den heiligen Petrus und ein Versuch, die Kirche zu spalten".[572] Spinnt man diesen Gedankengang weiter, dann kann man mit Nitschke[573] sagen, daß der Investiturstreit in Deutschland wohl eine genau so geringe Bedeutung gehabt hätte wie in den anderen europäisch-abendländischen "Staaten". Er wäre ebenso wieder in Vergessenheit geraten, wenn nicht Heinrich IV. 1076 sich in Worms von Gregor VII. losgesagt hätte. Dadurch zerriß er für sich und seine Anhänger das Band zu Petrus, so daß sie der Papst nicht mehr zu den Söhnen Gottes rechnen konnte.

"Gregor VII. und Heinrich IV. gehören zusammen. Sie verkörpern die alten und neuen Kräfte, eine alte und eine neue Zeit, die im 11. Jahrhundert in ihrem Wettstreit und ihrer fruchtbaren Auseinandersetzung die europäische Kultur heraufbeschwor. Heinrich IV. verteidigte die alte Ordnung der Welt gegen einen stürmischen Fortschritt, dessen Exponent damals der Papst war. Der Salier vertrat eine andere Lebensform, eine ältere, konservative Anschauung von Welt und Menschen, von Herrschen und Dienen, von Freiheit und Gerechtigkeit, von Würde und Macht, als der in der Unruhe von Kirche und Reich großgewordene Eiferer auf dem päpstlichen Stuhl".[574]

Der Abbau der königspriesterlichen Idee setzt sich auch auf dem Gebiet der Liturgie durch, war diese doch immer schon "ein fein abgestimmtes Kunstwerk, ein empfindlicher Seismograph, der auch leise Erschütterungen, verursacht durch Einflüsse politischer Ideengänge, aufzeigt".[575] Hatte die Reaktion der Kirche ja sicher schon länger begonnen, wenn auch nicht nach außen sichtbar und erkennbar, so wurde sie jetzt offenbar.[576]

Beide Gewalten, rex und sacerdos, so fährt unser Autor in seiner Argumenta-

tion fort, sind Stellvertreter Christi und sein Ebenbild.[577] So könne auch der heilige Augustinus sagen: "Dominus noster Jesus Christus, unus verus rex et unus verus sacerdos, illud ad regendos nos, illud ad expiandos has duas personas apud patres singillatim commendatas suam figuram egisse declaravit". Diese beiden Personen sind im Alten Testament durch die Salbung mit heiligem Öl konsekriert und durch göttliche Benediktion geheiligt und dazu bestimmt, das Volk Gottes zu regieren, damit die Stellvertretung Christi zu übernehmen und im Sakrament sein Bild darzustellen. Denn der Gesalbte wird vom "naturaliter individuus homo" zum "Christus, id est Deus-homo", führt unser Autor weiter aus[578], und versucht diese Behauptung auch zu erläutern: "Ad ipsam quippe unctionem... insiliebat in eos spiritus Dei et virtus deificans, per quam Christi figura fierent et imago et que mutaret eos in viros alios, ita ut uterque impersona sua esset alius vir, et alius in spiritu et virtute. Quoniam quidem iste impersona sua erat Aaron, ille autem Saul; in spiritu vero et virtute nequaquam, sed christus Domini".

Durch die Salbung kommt also der Geist Gottes und seine deifizierende Kraft auf die Gesalbten und verwandelt sie in andere Menschen. Damit werden sie wahrhaft "figura et imago" Christi, des Gottmenschen; sie werden als Gesalbte auf Erden nur eine "gemina persona", das heißt "una ex natura, altera ex gratia".[579] Im Hinblick auf die eine Person ist der Gesalbte von Natur aus ein individueller Mensch, im Hinblick auf die andere Person ist er durch Gnade Christus, das heißt Deus-homo.[580] Noch wird dieses Bild auf König und Priester bezogen, wenn auch unser Autor schon einschränkt und meint, daß in der Heiligen Schrift häufiger vom König als dem "christus Domini" die Rede sei, als von dem pontifex.[581]

Wurde doch Christus Priester "secundum ordinem regis", nicht "secundum ordinem leviticum".[582] Samuel salbte Paul zum König auch über die Söhne Aarons und über alle Leviten.[583] Auch Saul war also "christus Domini", das stellt der Verfasser unseres Schriftstückes ausdrücklich fest, obwohl er seiner Herrschaft wieder für verlustig erklärt wurde. Deshalb sagte auch David zu seinen Leuten, die sich mit ihm in einer Höhle verborgen hatten, als er von Saul abfiel: "Propitius sit mihi Dominus, ne faciam hanc rem domino meo christo Domini, ut mittam manum meam in eum, quoniam christus Domini est".[584]

Diese Stelle aus dem Alten Testament wurde vielfach von der Königspartei im Reformzeitalter herangezogen: Saul war "christus Domini", Gesalbter des Herrn, und wer Hand an ihn legte, machte sich des Todes schuldig. Zwar

wurde Saul nach seiner Salbung durch Samuel seiner Herrschaft wieder entsetzt, aber hier handelte Samuel nicht kraft eigener Machtvollkommenheit, sondern auf Grund eines besonderen göttlichen Auftrages. Deshalb tötete David, nachdem er zum König erhoben worden war, Saul auch nicht, obwohl ihm dieser nach dem Leben trachtete.[585]

Aus der Bibelstelle: "Diis non detrahes et principi populi tui non maledices" (Exod. 22, 28), sowie unter Benutzung von Psalm 81, 6: "Ego dixi; dii estis" - übrigens Stellen, die schon Augustinus und später noch Petrus Damiani heranziehen[586] - versucht unser Autor zu zeigen, daß Könige und Priester durch ihre Weihe "dii" sind oder wie er sich auch ausdrückt: Deus et Christus. Beide sind das nicht nur dem Namen nach, sondern tatsächlich.[587]

Christus ist von Natur aus Gott und ist von niemandem vergöttlicht worden. König und Priester haben an dieser Stellung teil, wie Christus allein, welcher Sohn Gottes und des Menschen "per gratiam et per naturam" ist. "Rex autem ille et sacerdos, qui huius Christi, id est Dei et hominis, imago et figura erat, quia uterque totus homo erat, totus deificatus erat et sanctificatus per gratiam unctionis et per benedictionis consecrationem".[588]

So steht nach der Meinung unseres Autors für "consecratio" zu Recht der griechische Ausdruck "ἀποθέωσις", das heißt Vergottung.

Da also Priester und König deus und christus Domini "per gratiam" sind, so tritt in ihren Handlungen auf Grund der Gnade nicht ein Mensch, sondern Gott in Erscheinung.[589] Wenn also der König ein Bistum verleiht, der Priester aber ein Königreich, so vertreten beide darin Gottes Stelle. Man kann also sagen, daß der König Priester und der Priester König ist. Denn auch der Priester hat wie der König im Geiste Christi das christliche Volk zu leiten, wie umgekehrt auch der König im Geiste das heilige Opfer darbringen darf.[590] Fragt jemand, warum nur der Priester sichtbar als Opfernder in Erscheinung tritt, so ist darauf zu sagen, daß dies nur auf Grund der Verschiedenheit der Sakramente so ausgeführt wird, was jedoch nicht eine Verschiedenheit der beiden Personen nach sich ziehen muß.[591]

Standen bisher also in der Argumentation unseres Autors beide Gewalten gleichberechtigt nebeneinander, so kommen nun die entscheidenden Sätze, die die Wendung zu Gunsten des rex heraufführen. Der Priester stellt Christi Menschennatur, der König aber Christi göttliche Natur dar.[592] Der König hat die höhere Natur, welche der von Gott-Vater entspricht, der Priester eine geringere. Deshalb wurden auch Saul und David Auserwählte genannt,

von Gott gesalbt, um auf dem Throne in Jerusalem über das Reich Israel herrschen, von dem es bei den Propheten heißt, daß Christus auf diesem Throne in Ewigkeit sitzen wird. Ysaias, der Prophet (Is. 9, 7) und der Engel, welcher Maria aufsuchte (Luc. 1, 32), haben Christus den Thron Davids geweissagt, den Thron seines Vaters David, nicht aber den Thron Aarons.[593] Aus diesen Worten, so wenigstens meint unser Verfasser, ergibt sich eindeutig, daß Christi und Davids Thron, Sitz und Reich jeweils eins sind. Damit aber sind Christus und David auch im Geiste eins, "una potestas, una gloria, una dignitas". Der Herr aber, der immer billig und gerecht handelt, gab David die Macht und die Herrschaft auch über seine Priester,[594] Selbst Moses, der weder gesalbter König, noch Priester, sondern nur "dux" war, besaß die Oberherrschaft über die Priester. Salbte er nicht Aaron und seine Söhne und setzte sie als Priester ein und weihte das Heiligtum? Dazu wäre er doch wohl kaum berechtigt gewesen, hätte ihm nicht der Herr die Macht dazu gegeben. Es entspricht also nur der Billigkeit, daß auch ein "dux" dieselben Rechte hat.

Damit allerdings verläßt der Autor unseres Schriftstückes seine konsequente Linie; sollte doch gerade durch die Salbung dem Herrscher seine besondere Gnade und sein besonderes Recht zufließen. Aber wir wissen, daß gerade im Frühmittelalter jeder relativ selbständige Fürst gottunmittelbar, von Gottes Gnaden, war. Nicht nur ungesalbte Könige, wie Heinrich I., sondern sogar Herzöge[595] konnten etwa bei der Erhebung eines Bischofs ein entscheidendes Wort mitreden.

Dieselbe Gewalt, so fährt unser Autor fort, hatten auch Josue und die übrigen Fürsten des Alten Bundes, besonders aber Salomon, der dem Herrn - was keinem Priester jemals gestattet wurde - sogar einen Tempel baute, eine neue Liturgie schuf und das Volk segnete.[596] Dabei handelte Salomon in seiner Eigenschaft als "figura Christi Domini" und übte die Funktion des kommenden Christus aus.

Diese Gewalt hatten alle Könige und Fürsten, die vom Geist Gottes und seiner "virtus" - es kann sich wohl auch hier um die den Herrscher umgebenden heidnisch-sakralen Kräfte aus der vorchristlichen Zeit handeln, nämlich das Königsheil, das sich bei aller (politischen) Religiosität bis tief in das Reformzeitalter hinein erhalten hat - erfüllt waren, jedoch nicht diejenigen, welche nicht aus Gott regierten; diese sind nicht Könige, sondern Tyrannen.[597] Ein solcher Tyrann war im Alten Bunde Ozias, der von der Lepra befallen wurde, weil er "per superbiam usurpavit sacerdotium"; er war kein christus Domini und nicht eins mit Gott im Geiste, sondern war vom Geist dieser Welt ergriffen.

Für unseren Autor ist also nur der Usurpator, das heißt bei ihm, der die Herrscherweihe nicht empfangen hat, ein Tyrann. Ein Widerstandsrecht gegen einen rechtmäßig erhobenen Herrscher, der seine Herrscherwürde mißbrauchte, konnte natürlich auch in der ganzen Konzeption unseres Autors keinen Platz haben. Er steht noch ganz den rationalistischen Gedanken seiner Zeitgenossen fern.

Vermutlich kurz vor dem Schreiber unseres Königstraktates hatte bekanntlich ein deutscher "Gregorianer", der Elsässer Chorherr Manegod von Lautenbach[598] gegen den König das Widerstandsrecht dann als gegeben angesehen, wenn der König den Vertrag (pactum) mit seinen Untertanen breche.[599] Es "verbindet sich hier im sittlichen Gedanken der Idoneität die Lehre von dem kirchlichen Rechtsanspruch auf Absetzbarkeit mit dem weltlichen Widerstandsrecht".[600]

Freilich - und das zeigt sich gerade in der Epoche des Reformzeitalters - wurde das ursprünglich geistliche Werkzeug des Gewissensaufrufes gegen einen schlechten und ungeeigneten Herrscher oft politisch mißbraucht. So lag es nahe, "daß der politische Widerstand, der so vom geistlichen profitierte, nach und nach auch am Widerstand des Gewissens, das die Kirche im Namen Gottes gegen den ungerechten und darum ungeeigneten König aufruft, den staatsrechtlichen Widerstandsgedanken grundsätzlich und theoretisch sich emporranken ließ".[601] Daneben kennt das Mittelalter aus dem Ursprung der frühmittelalterlichen Reichsbildungen durch kriegerische, bäuerlich-adelige Stämme ein hohes Maß von Eigenmacht, Selbsthilfe, Fehde.[602] Im modernen Rechtsstaat sind Frieden und Recht durch das Gesetz geschützt, wenn auch der Eigenmachtsphäre durch das gesetzlich zugestandene Notwehr- und Nothilferecht noch ein gewisser Raum zugestanden wird. Diese Eigenmachtsphäre war naturgemäß im Mittelalter viel größer.

Die mittelalterlichen Lokalgewalten - nach Otto Brunner etwa Grundherrschaften adeliger Herren mit ihren Burgen oder befestigte ummauerte Städte mit ihren wehrhaften Bürgergemeinden - sind militärisch durchaus in der Lage, wenn nötig ihr Recht nicht nur vor Gericht, sondern auch durch Selbsthilfe zu suchen. Diese Lokalgewalten sind wohl ihren Herren untertan, aber stets in gegenseitiger Treuebindung, die nur im Rahmen des rechtlich-sittlich Zumutbaren möglich ist.[603]

Bei einem Verstoß des Königs gegen den bilateralen Treuevertrag steht den Untertanen ein Selbsthilferecht = Widerstandsrecht zu. Aber an ein derartiges Widerstandsrecht war natürlich erst zu denken, als mit dem Aufbruch des Re-

formzeitalters das Gottesgnadentum mehr und mehr seiner sakralen Grundlagen beraubt wurde; aber seine Wurzeln waren latent vorhanden.

An sich hätten die sakral-magischen Grundlagen des älteren Königsglaubens bereits genügt, auch in den west- und mitteleuropäischen Ländern einen Despotismus nach byzantinischem Vorbild zu schaffen. Daß es dazu nicht kam, liegt in der Existenz der Lokalgewalten mit begründet, die ihre Rechtsauffassung, nach der das Recht über Herrscher und Volk steht[604], notfalls im Widerstand äußerten.[605]

Wohl gab es Tendenzen zur Aufhebung dieses Zustandes und ihr stärkstes Instrument war sicherlich die Kirchenherrschaft, das sogenannte Landeskirchentum des frühen Mittelalters, das aber im wesentlichen mit der großen Auseinandersetzung zwischen der Kurie und den weltlichen Gewalten überwunden wurde, "weil sich jetzt im europäischen Abendland der eine Papst und die Vielheit der weltlichen Staaten gegenüberstanden, weil sich die Kurie in ihrem Kampf auch auf Territorial- und Lokalgewalten stützen konnte, die, wenn sie sich dem Papst in seinem Kampf gegen ihren Herrscher anschlossen, Widerstand gegen einen "Tyrannen" übten.[606]

Was von den Königen und Priestern des Alten Bundes gilt, das gilt in noch höherem Maße von den Königen und Priestern des Neuen Bundes, meint der Autor des Königstraktates weiter. Auch im Neuen Bunde werden Priester und Könige mit dem heiligen Öle gesalbt, zugleich durch göttliche Benediktion geweiht. Hier werden die Gesalbten sogar noch sicherer und wahrhafter Teilhaber an der göttlichen Gnade und Natur. Sie werden eins mit Gott und Christus "per adoptionis spiritum"; denn sie sind "dii et christi per adoptionis spiritum".[607] Damit macht unser Autor einen Gedankensprung, setzt er doch die "adoptio" an Stelle von "gratia", was normalerweise nur bei der Taufsalbung gebräuchlich ist.[608] Nach 2. Petr. 1, 4 werden die "consortes divinae naturae" ganz der göttlichen Natur teilhaftig und empfangen nach Röm. 8, 15-23 und Gal. 4, 5 durch die Taufe die Gotteskindschaft = "adoptio". Was tatsächlich jeden König und Priester vom normalen Christen unterscheidet, ist aber ein besonderes Privileg, das der Weihe und Salbung. Mit anderen Worten: der Autor verdreht hier gewissermaßen die Tatsachen, weil er den heiligen Akt der Taufe, der sich auf die Allgemeinheit der Christen bezieht, als rein königlichen und priesterlichen Vorzug sieht.[609] König und Bischof, so fährt der Verfasser unseres Stückes fort, ist im Geiste Christus und deus, ist "in officio figura et imago Christi et Dei".[610] Der Priester hat das Amt eines Priesters, der König das eines Königs. Der Priester ist jedoch niederen Amtes und niederer Natur, nämlich menschlicher Na-

tur, während der König höherer Natur, nämlich göttlicher Natur ist. Christus aber ist Gott und Mensch, er ist wahrhaft der höchste König und Priester! König ist er "ex eternitate divinitatis, non factus, non creatus", nicht geringer und verschieden vom Vater, sondern gleich und eins mit dem Vater.

Der Priester aber ist "ex assumptione humanitatis, factus secundum ordinem Melchisedek et creatus" und folglich geringer als der Vater.[611]

Hier haben wir zweifellos markante Kernsätze einer Königsidee, die ziemlich einmalig dastehen. Aber sind diese Gedanken wirklich etwas grundlegend Neues, sind sie nicht nur eine Übersteigerung längst bekannten Gedankengutes?

Bekannt ist, daß König Konrad II. an seinem Krönungstage 1024 vom Erzbischof von Mainz mit den Worten begrüßt wurde: "... christianum caperes imperium. Ad summum dignitatem pervenisti, vicarius es Christi".[612] Daß bei Wipo auch die Wirkung der Salbung im oben bezeichneten Sinne durchaus geläufig war, zeigt eine andere Stelle, die ebenfalls anläßlich der Krönung Konrads II. dem Erzbischof von Mainz die Worte in den Mund legt: "... te hodie in virum alterum mutavit et numinis sui participem fecit ...".[613]

Die Weihe erhebt also den König zum "typus" Christi, was im Sinn der zeitgenössischen Allegorese dem Heiland selbst entspricht; deshalb ist er auch "vicarius Christi".[614] "Typus" ist nach mittelalterlichem Sprachgebrauch weitgehend mit "imago" gleichzusetzen; damit ergibt sich eine imago-vicarius-Beziehung.[615] Die Idee vom Herrscher als "imago" und "vicarius" Dei oder Christi hat eine lange Tradition hinter sich. Das Bild, daß der Bischof sich zum König wie Christus zu Gottvater verhalte - dogmatisch äußerst fragwürdig -, das dem König gleiche hierarchische Substanz mit dem Priester, aber höheren Rang in der Kirche gab, war naturgemäß äußerst geeignet, zur Begründung staatskirchlicher Rechte des Herrschers zu dienen und wurde deshalb auch noch im Reformzeitalter zur Stützung des Königs herangezogen.[616]

Die Imago-Vicarius-Dei-Vorstellung geht schon auf die Kirchenväterzeit zurück, man hatte sie im Kreise Karls des Großen aufgegriffen, um das Staatskirchentum theologisch zu begründen.[617] Die Vorstellung findet sich in den fälschlicherweise das ganze Mittelalter hindurch dem Augustinus, heute aber dem sogenannten Ambrosiaster zugeschriebenen "Quaestiones Veteris et Novi Testamenti".[618] Hier stoßen wir auf den Gedanken, der Herrscher wird auf Erden adoriert wie der Stellvertreter Gottes, Christus aber im Himmel und auf

Erden nach seiner Stellvertretung und nach Erfüllung seiner Aufgabe - rex enim adoratur in terris quasi vicarius dei, Christus autem post vicariam impleta dispensatione adoratur in caelis et in terra.[619] An einer anderen Stelle wird der Gottesebenbildlichkeit des Menschen im allgemeinen die des Herrschers im besonderen entgegengestellt: "Haec imago Dei est in homine, ut unus factus sit quasi dominus ex quo ceteri orirentur, habens imperium Dei quasi vicarius, quia omnis rex habet Dei imaginem".[620] Der Ambrosiaster zieht aus seiner auf Gen. 1, 26 und Parallelen beruhenden These: "In dominatione imago Dei factus est homo" die Folgerung: Wenn jeder Mensch auf Grund seiner Herrscherstellung "Vicarius Dei" und "imago Dei" ist, dann ist der Herrscher auf Grund der ihm von Gott verliehenen potestas (Rom. 13, 1) in ganz besonderer Weise "vicarius Dei" und "imago Dei" des rex regum et dominus dominantium.[621]

Aus der christlichen Rex-Imago-Dei-Lehre und der "Rex-Vicarius-Dei-Lehre hat sich mit der Zeit auch die mittelalterliche Bezeichnung des Herrschers als eines "adoptivus filius Dei" entwickelt und ebenso der Satz, daß der König das Abbild Gottvaters, der Bischof aber das Abbild Christi sei.[622]

So hatte schon der englische Priester Cathuulf Karl den Großen in einem Brief gefeiert: "... tu es in vice illius (Dei) ... et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est."[623] In den Fürstenspiegeln der Karolingerzeit kehrt diese Lehre dann fast stereotyp wieder.[624] Nie zuvor hatte der Christus-König-Gedanke die politische Theorie so beherrscht wie in unserem Königstraktat. Die Konzeption unseres Autors ist klar: Christus als Vollender des Alten Testaments ist der neue Melchisedek, der das Priesterkönigtum in sich vereinigt. Im Neuen Testament sind Könige und Priester gleichermaßen "dii et Christi per adoptionis spiritum", das Amt des rex und des sacerdos ist in eine göttliche und in eine menschliche Hälfte geteilt. In Analogie zu Christi göttlicher und menschlicher Beschaffenheit bildet der König die Gottnatur, der Priester die Menschennatur nach.[625]

Wohl haben, so fährt unser Autor in seiner Argumentation fort, König und Priester gewisse Dinge gemeinsam, wie Privilegien und Gnaden, aber sie haben auch ganz bestimmte Eigenheiten und - was ganz besonders zu beachten ist - verschiedene Ämter. Wenn der Priester durch den König eingesetzt wird, so geschieht das nicht durch menschliche, sondern durch göttliche Gewalt. "Potestas enim regis potestas Dei est, Dei quidem est per naturam, regis per gratiam".

Die Theorie unseres Autors vom "Deus per naturam" und "Deus per gratiam" spielt an verschiedenen Stellen des Königstraktates eine wichtige Rolle.[626] Damit hatte der Verfasser zweifellos ein geeignetes Instrument in Händen, die Grenzen zwischen geistlicher und königlicher Macht zu verwischen.[627] Auf diese Weise konnte er zeigen, daß nur der König Gottes Stellvertreter ist und die Stellung des Königs nicht unbeträchtlich erhöhen. "Unde et rex Deus et Christus est, sed per g r a t i a m", was auch immer er tut, tut er nicht einfach als Mensch, sondern als gewordener Gott und Christus durch die Gnade - "sed Deus factus et Christus per gratiam facit".[628]

Die Wendung vom "Deus factus" ist übrigens schon in der Väterzeit durchaus gebräuchlich: "Non enim sunt naturaliter dii, quicumque sunt facti atque conditi ex patre per Filium dono Spiritus sancti", heißt es bei Augustinus[629] und ebenfalls bei Augustinus finden wir an einer anderen Stelle: "Deus, qui verus est Deusque suos cultores deos facit".[630]

Unser Autor fährt fort: Die durch die heilige Salbung Geweihten nehmen teil an dem göttlichen Namen und an der göttlichen Wesenheit, "non tamen per naturam, sed per g r a t i a m", weil nur Christus, Sohn Gottes und Sohn des Menschen, Gott "per gratiam e t per naturam" ist.[631]

Nicht nach seiner Natur, sondern nur durch die Gnade, die der geweihte rex durch die Salbung erlangt, wird der Herrscher vergottet. Das ist zweifellos eine völlig theoretisch-abstrakte Konstruktion, die durchaus nicht geeignet war, das Herrscheramt in den Augen der Allgemeinheit zu erhöhen. Sicherlich ein Argument gegen den Streitschriftcharakter des Stückes! - Diese Argumentation unseres Verfassers mag wohl in seiner Zeit ziemlich allein dastehen, aber ganz originell ist sie nicht.

Die Antithese von Natur und Gnade ist letztlich nur eine andere Version eines Pauluswortes, nämlich Ephes. 2, 3 ff., wo es heißt: "... und wir waren von Natur Kinder des Zornes, wie auch die übrigen; Gott aber, welcher reich ist an Erbarmen, hat wegen seiner großen Liebe, mit der er uns geliebt hat, auch als wir tot waren durch die Vergehen, uns in Christus mitlebendig gemacht, - durch Gnade seid ihr errettet worden".[632]

Mit diesen Gedanken arbeitet dann auch Augustinus, besonders in seinen antipelagianischen Schriften: "De natura et gratia ad Timasium et Jacobum contra Pelagium".[633]

Aber die Gnade, wie sie Paulus und Augustinus hier im Auge haben, ist ein Geschenk Gottes, das jedem Gläubigen zuteil wird, der durch die Natur ja nur Mensch geworden ist. Unser Autor aber modifiziert die Formel vielfach einfach dahingehend, daß zumindest der Eindruck entsteht, der König sei nicht nur durch die Gnade, sondern auch von Natur aus vergöttlicht. Die Gedanken unseres Autors haben - das kann man wohl ohne weiteres sagen - immer schon irgendwelche Vorläufer gehabt.

So geht die Formel vom "Deus per naturam" und "Deus per gratiam", wie Kantorowicz wahrscheinlich gemacht hat, schon zurück auf die pythagoreische oder hellenistische Antithese von Gott durch "φύσις" und Gott durch "μίμησις", welche die spätantiken Philosophen mit ihren Theorien über das Königtum kombiniert haben.[634] In der genannten Antithese kann man das christliche Äquivalent zu einer letztlich vorchristlichen Deifikation des Herrschers sehen, einer Vergöttlichung durch die "μίμησις".[635]

Das Argument mit dem "Deus per naturam" und "Deus per gratiam", das sich in mehr oder weniger ausgeprägter Form bis in die Zeit der Entstehung unserer Schriften, wahrscheinlich noch weiter fortpflanzte, benützt unter anderen auch Petrus Lombardus in der Mitte des 12. Jahrhunderts.[636]

Hier wie auch in den meisten anderen Fällen dient diese Antithese jedoch der Erklärung von Christi Gottes- und Menschennatur sowie zum Erweise der substantiellen Einheit von Gottvater und Gottsohn.

Unser Autor aber verwendet diese Formel einerseits zum Erweise des inhärenten Unterschiedes zwischen Gott und dem König, sie dient ihm aber andererseits ganz offensichtlich dazu, eine klare Grenzscheidung bezüglich der "potestas" zu verwischen; sie ist bei Gott und dem rex dieselbe, aber es wird nicht gesagt, ob sie dem König "per naturam" oder "per gratiam" zusteht.[637] Man hat von den einmaligen, den gewagten und übersteigerten Königsideen des Anonymus gesprochen; wenn man den Kern der Ausführungen herausschält, sieht vieles wesentlich nüchterner aus.

Was ist es denn, so fährt unser Autor fort, was der rex einem zukünftigen Bischof mittels des Hirtenstabes überträgt?[638] Er überträgt ihm mit dem Investiturakt nicht seinen priesterlichen ordo oder auch priesterliche Rechte, sondern nur das, was sowieso Recht des Königs ist, nämlich die Herrschaft über das königliche Kirchengut, die regalia und temporalia. Zugleich überträgt er ihm die Schutzherrschaft über die Kirche und die Leitung des Volkes Gottes.

Damit steht unser Autor vollkommen auf dem Boden der Konkordanzlehre Ivos von Chartres, ja er zieht auch zur Begründung des königlichen Rechtes an den Temporalien dieselbe Augustinstelle an wie Ivo.[639]

Ivo von Chartres, dem vielleicht bedeutendsten Kanonisten seiner Zeit, kommt mit das Hauptverdienst an einer vorläufigen Lösung des Investiturproblems in Frankreich, aber auch in Deutschland und England zu.[640] Ivos Lösung war freilich nichts weiter als ein Kompromiß zwischen dem strengen Reformpapsttum und dem nationalen Königtum. Typisch ist seine Anschauung über das Investiturverbot wie auch über die sonstigen Gesetze des Reformpapsttums: "Lex quippe est praeceptio vel prohibitio scripta, ad communem utilitatem referens quidquid iubet aut prohibet... Lex enim iusta debet esse et possibilis, loco et tempori congruens".[641] Ein kirchliches Reformgesetz, ja die kirchliche und weltliche Gesetzgebung schlechthin - pro temporum necessitate erlassen - ist für Ivo keineswegs ein unveränderliches, absolutes, ewiges und göttliches Gebot.[642] Auch die Canones finden ihre Grenzen in der Gerechtigkeit, der Möglichkeit, der Anpassung an die Wirklichkeit und in dem allgemeinen Nutzen.[643]

Um einem Kompromiß die Wege zu ebnen, versuchte Ivo mit der aus der Sturm- und Drangzeit des Reformpapsttums hervorgegangenen Auffassung zu brechen, daß die Laieninvestitur eine Häresie sei, was einer sachlichen Diskussion von vornherein die Basis entzogen hatte.

Ivo will die königliche Investitut eines Bischofs - sie ist für ihn ein rein weltlicher Akt[644] - mit den "bona exteriora", den "bona episcopalia" zugestehen, aber möglichst nicht mehr mit den umstrittenen Symbolen Ring und Stab, sondern mit anderen unverfänglicheren Zeichen. Die rechtliche Begründung dafür findet er nicht wie bisher üblich im Lehensrecht, sondern in der spätantiken Eigentumslehre des Augustinus[645]: "Quo iure defendis villas aecclesiae, divino an humano? Divinum ius in scripturis habemus, humanum in legibus regum. Unde quisque possidet quod possidet, nonne iure humano? Nam iure divino: Domini est terra et plenitudo eius. Iure humano dicitur: Haec villa mea est, haec domus mea, hic servus meus est. Tolle iura imperatorum, quis audeat dicere: Haec villa mea est, meus est iste servus, mea est ista domus? Item: Noli dicere, quid michi et regi? Quid tibi ergo et possessioni? Per iura regum possidentur possessiones". Damit spricht Ivo vermutlich dem König eine Art Obereigentum an Grund und Boden zu, vielleicht sogar an den "bona exteriora" überhaupt.[646] Es ist das das gleiche Argument, mit dem einst Hinkmar von Reims die Schutzherrschaft des karolingischen Herrschers über die Kirche gerechtfertigt hat[647] und dasselbe, mit dem einst Karl der Kahle dem Papst gegenüber seine Kirchenhoheit verteidigt hat.[648]

Ohne Zweifel kannte Ivo von Chartres die Werke Hinkmars von Reims und die ganze karolingische Auffassung über das Verhältnis von Kirche und Staat; das beweisen seine kanonistischen Arbeiten immer wieder.[649] Gerade die Grundauffassung von der streng zu wahrenden Eigenständigkeit der geistlichen und weltlichen Gewalt ist eine beiden gemeinsame Idee. Ivo lehnt, den Reformern folgend, die lehensrechtliche Investitur des Königs zwar ab, gestattet dafür aber sozusagen als Kompromiß die "concessio". Diese ist nach Becker[650] ein rein weltlicher, staatsrechtlicher Akt, durch den der König dem neuen Bischof die vom Königtum stammenden Bistumsbesitzungen übergibt und ihn endgültig anerkennt, ihm damit die Amtsausübung als Bischof praktisch ermöglicht.

Aus dieser ausführlich zitierten Augustinstelle folgert also unser Autor wie Ivo von Chartres, daß der Bischof mit Recht vom König seine "possessiones" übertragen erhält; das heißt: die Investitur mit den Temporalien steht dem König zu.[651] Dazu gehört als Selbstverständlichkeit die Schutzgewalt über die Kirche und die Macht, das Volk Gottes, welches der Tempel Gottes und die heilige Braut Christi, nämlich die Kirche des Herrn ist, zu lenken.[652]

Wenn unser Autor auch ursprünglich auf dem Boden der Ivonischen Konkordanzmethode steht, so läßt er doch aus dem königlichen Investiturrecht viel weitgehendere Rechte fließen. Wo sollte eine allgemeine Leitung der Kirche ihre Grenzen haben? Unserem Verfasser schwebt wohl auch hier wieder das Bild von der Kirchenhoheit Karls des Großen vor Augen.

Die königlichen Befugnisse, so meint der Verfasser des Schriftstückes weiter, sind Ausfluß seines Rechtes und seiner königlichen Herrschaft, die er allein von Gott erhalten hat und die er nun auf den neu zu wählenden Bischof überträgt. Deshalb spricht man auch vom "regale sacerdotium"; denn es ist vom König abgeleitet und hat seine Macht und sein Amt vom König.

Aus der hier wiederum zitierten bekannten Gelasiusstelle von den zwei Gewalten folgt, daß König und Priester gemeinsam den Primat haben und gleichberechtigt sind, "ut regis et sacerdotis communis sit huius regiminis principatus, in quo etiam et paris privilegii videtur esse sacerdotalis auctoritas et regalis potestas et rex et sacerdos equales in principatu sacri regiminis".[653]

Es erscheint daher auch nicht mehr absurd, "ut rex hec prerogat homini qui futurus est episcopus, quam si ea prerogaret episcopus", da weder der König noch der Bischof "ea prerogant", sondern nur ihr Haupt, nämlich Christus deus, "in cuius sacramento, immo in quo, non sunt duo, sed unus Christus".[654] Nie-

mand gerechter "debeat ea prerogare quam Christus ex natura per Christum ex gratia".

Durch die Benediktion und Weihe werden deshalb auch beide, Priester und König, zur Regierung erhoben, geheiligt und damit befähigt zur Leitung des heiligen Gottesvolkes; denn wahrhaft heilig ist die "potestas regiminis" und nur ein durch die Weihe Geheiligter kann sie erlangen.[655] Priester und Könige erhalten also Weihe und Benediktion, um geheiligte Lenker der "gens sancta" und des "semen benedictum" zu sein und die Einheit der ganzen Kirche zu sichern - "in glutino Dei unita conventio".[656] Im Hinblick auf ihre heilige Weihe sollen sie sich auf keinen Fall weltlichen Geschäften hingeben, sondern vielmehr "inter Deum et populum mediatores effecti" im Himmel wandeln und auf Erden ihre Untertanen leiten.[657]

Zwar ist rein äußerlich, so argumentiert unser Autor weiter, die Salbung bei Priester und König dieselbe, doch bezüglich der inneren Gnade und Wahrheit steht die Salbung des Königs dem Beispiel des Gottessohnes folgend höher als die des Priesters.[658] Denn die Salbung der Priester erfolgt nach dem Vorbild der Salbung Aarons bzw. der Apostel, die des Königs aber richtet sich nach dem Vorbild dessen, den Gottvater salbte "ante secula pre omnibus participibus suis" - wie es Hebr. 1, 9 heißt, nämlich unseres Herrn Jesus Christus.[659] Denn "sicut melior est filius Dei apostolis suis, et sanctior unctio eius unctione apostolorum et potestas eius sublimior potestate illorum", so "melior esse videtur rex sacerdotibus et sanctior unctio eius unctione illorum et potestas eius illorum potestate sublimior".[660] Und ebenso wie der Sitz des Gottessohnes hervorragender als der der Apostel ist, so ist auch der Sitz des Königs entsprechend hervorragender als der des sacerdos; entsprechend ist es mit den Herrschaftszeichen, dem Königs- und dem Bischofsstab, "quia sedes et virga illorum sacramentum est sedis et virge apostolorum, virga autem et sedes regis sacramentum est virge et sedis Christi".[661]

Es überrascht einigermaßen, wenn unser Autor auf der Basis der gelasianischen Scheidung - wie er ausdrücklich sagt - zu einer derartigen Überbewertung des regnum gegenüber dem sacerdotium kommt - ein typisches Beispiel dafür, für was die berühmte Stelle alles herhalten mußte. Was Gelasius auf Christus bezogen hatte, auf den der Ursprung der Gewaltenteilung zurückgeht, das bezieht unser Autor kurzerhand nun auf die "figura Christi" und das ist der König, welcher Christus ja nach seiner Theorie als "Deus per gratiam" auf Erden vertritt.[662]

Ullmann[663] meint, daß unser Autor in Unkenntnis über die Verschiedenartig-

keit des Salböls bei König und Bischof dem König seine besonderen Rechte vindiziert habe. Wenn man auch annehmen darf, daß im allgemeinen die Berichterstatter über die Herrscherkrönungen und die damit verbundene Salbung schlecht unterrichtet waren, so muß man mit einer derartigen Behauptung in unserem konkreten Falle schon vorsichtig sein.

Unser Autor benutzt nämlich einen noch einer älteren Zeit angehörigen Krönungsordo, der noch nicht den Unterschied zwischen dem wertvolleren Chrisma und dem weniger wertvollen Katechumenenöl machte.

Durch den Akt der Salbung entsteht eine Verbindung zwischen dem König und allen Gläubigen, das heißt der Kirche, und dadurch wird der König geheiligt. Durch das heilige Öl, mit dem die reinigende Kraft des Heiligen Geistes verbunden ist, wird der König in einen "sanctus" umgewandelt.[664]

Für den Verfasser des Königstraktates spielt für die Salbung das alttestamentliche Vorbild die größte Rolle, hier speziell die Königserhebung Sauls. Wie erklärt es sich nun aber, daß sich auch immer wieder die "Gregorianer" bedenkenlos auf das alttestamentliche Vorbild Saul beriefen?

Die Gegner des Königtums konnten immer anführen, daß Saul zwar von Samuel zum König gesalbt worden, ihm aber die Herrschaft wieder abgesprochen worden sei. Ging daraus nicht hervor, daß doch eigentlich dem sacerdos die höchste Staatsgewalt zustehe, der König nur als sein Stellvertreter fungieren könne?

Andererseits machte die Königspartei geltend, Samuel habe die Königserhebung nur auf ausdrücklichen Gottesbefehl hin wieder zurückgezogen; sein Vorgehen lasse also keine allgemeinen Schlüsse zu. Vielmehr seien Herrscher und Priester Glieder der Kirche. Die Salbung aber verwandle den Fürsten zum König in der Kirche und zum König über die Kirche; e r sei der höchste Priester und in seiner Macht liege es, Priester zu ernennen und auch wieder abzusetzen.[665]

Man sieht also, beide Parteien konnten sich während der großen Auseinandersetzung des Reformzeitalters auf dieselben Handlungen und Personen des Alten Testamentes berufen. Eine nicht unwesentliche Rolle spielte dabei die Tatsache, daß man sich in der Beurteilung des israelitischen Königtums schon nicht einig war, ja selbst die jüdische Tradition war sich darin uneins.[666] Das Volk verlangte vom greisen Samuel einen König, wie ihn auch die anderen Völker hatten, und beharrte trotz aller Warnungen auf seinem Verlangen, so wird in 1. Reg., VIII erzählt. Darauf erhielt Samuel die göttliche Weisung, Saul zu salben.

Damit finden sich schon hier die beiden Komponenten, einerseits der menschliche Ursprung des Königtums und andererseits die göttliche Berufung des Herrschers. Somit konnten sich beide Parteien im Reformzeitalter auf das zwiespältige israelitische Vorbild je nach Einstellung beziehen. Was nimmt es Wunder, daß auch Gregor VII. selbst hier einhakte und den rein menschlichen Ursprung des Königtums betonte.[667] Das Königtum ist ihm Menschenwerk; denn ursprünglich war es heidnisch und wurde von Israel erst übernommen. Doch seit Saul ist das Königtum von Gott anerkannt. Jeder Herrscher, bei dem seither die Weihe vollzogen wurde, ist Nachfolger der biblischen Könige und von Gott eingesetzt; die Einsetzung jedoch hat unter Vermittlung der Kirche zu erfolgen. Naturgemäß hat Gregors Konzeption vom biblischen Priester- und Königtum die kirchliche, gregorianische Publizistik stärkstens beflügelt.[668]

Ihre vollendetste Form findet die kirchliche Auffassung vom alttestamentlichen Königtum unter Samuel und Saul bezüglich der Salbung bei Innozenz III., der feststellt: "Minor est qui ungitur quam qui ungit, et dignior est ungens quam unctus" und vielleicht noch übersteigerter, daß Gott alle "sacerdotes deos", die "reges autem principes" nannte.[669]

Aus der Bibelstelle Exod. 22, 28: "Diis non detrahes, et principi populi tui non maledices" liest Innozenz III. die Vergöttlichung des Priesters ab.

Unser Autor zieht den Satz zur Vergottung des Herrschers heran; er bedient sich dabei eines Kunstgriffes: Er setzt beide Satzglieder durch Weglassen der Interpunktion gleich - (es heißt in unserer Schrift: "Diis non detrahes et principi populi tui non maledices"!) - und gewinnt dadurch die Gleichung dii = principes.[670] Man sieht hier wieder einmal, mit welchen Mitteln unser Autor arbeitet, nicht nur um die Königswürde der Priesterwürde anzugleichen, sondern sie auch noch darüber hinauszuheben. Daß er es dabei nicht einfach hinnehmen konnte, daß bei der Priesterweihe im Verhältnis zur Königsweihe bezüglich des zu verwendenden Öls ein Unterschied gemacht wurde, ist nur verständlich. Dabei war sein Hauptargument der Hinweis auf die Salbung, die sowohl Priester wie König mit dem Chrisma erhielten.[671]

Da um 1100 die Herrscher noch zwei Stabzeichen führten, den Langstab (baculus) und den Kurzstab (sceptrum), konnte unser Autor auch bezüglich dieser Herrschaftszeichen noch Überlegungen über die Beziehung des weltlichen zum geistlichen Amte anstellen[672], wie er auch den Herrscherthron in einzigartiger Weise zu erhöhen und seine Würde zu steigern suchte, indem er ihn dem Throne Gottes gleichsetzte. Alles nur mögliche mußte herhalten, die Ansprüche des Kö-

nigtums auf Kosten der Geistlichkeit zu steigern. Bei der Königsweihe wird zum Herrscher gesagt, führt unser Verfasser aus, "ut in omnibus sequi mereaaris eum, ad quem dicitur: sedes tua Deus in seculum seculi, virga equitatis virga regni tui".[673]

Der König folgt grundsätzlich Christus, "ex eius vice et imitatione", die Bischöfe stehen in der Nachfolge Christi nur "interposita vice et imitatione apostolorum".[674] Folglich ist die "potestas et ordinatio" des Königs höher als die der Bischöfe einzuschätzen, zumindest ist sie gleich hoch.

Ein weiterer Beleg, so fährt unser Autor fort, für die Überlegenheit der königlichen Gewalt sind die Paulusworte des Römerbriefs (13, 1-7), in denen Paulus den Christen predigt, daß sie der weltlichen Macht untertan sein sollten, da jede Obrigkeit von Gott sei. Die notwendige Konsequenz der Apostelworte besteht für unseren Verfasser darin, daß die Priester auch der weltlichen Gewalt untertan sein müßten, weil einfach jeder diesem Gebot Folge zu leisten habe.[675]

Die Christen sollten hier anders handeln als die Juden, die sich nur aus Furcht vor Strafe der weltlichen Gewalt unterwarfen, ist eigentlich der tiefere Hintergrund der Paulusstelle. Die Christen sollten mit ihrem bürgerlichen Gehorsam ihrem Gewissen folgen, sobald dieses erkannt habe, es handle sich in irgendeiner Sache um den Willen und die Ordnung Gottes. Deshalb seien auch Abgaben an die weltliche Obrigkeit zu entrichten. Es sollte "das göttliche Recht weltlicher Gewalt bei der Ausübung der Justiz und der Bestrafung des Verbrechens" dargetan werden.[676]

Wie wir sehen, meint unser Autor weiter, ist die Macht der Könige und Fürsten auch dazu eingesetzt, die Priester zu beherrschen. Ganz in diesem Sinne sind schon die "sancti pontifices" - gemeint sind wohl die ersten Päpste - den Königen und Fürsten untertan gewesen, um nicht den Anordnungen Gottes zuwider zu handeln und damit der ewigen Verdammnis anheim zu fallen. Alle heiligen Priester wissen nämlich sehr wohl, daß den Königen Macht über alle Menschen vom Himmel gegeben ist, nicht nur über ihre "milites sive laici", ihre nur dem Laienstande angehörenden Vasallen[677], sondern auch über die Priester des Herrn.[678] Auch der äußerst heiligmäßige Papst Gregor - gemeint ist Gregor der Große, für den sich an vielen Orten in unserem Codex eine große Verehrung zeigt - war, wie er in einem Brief offenbarte, sich bewußt, so fährt unser Autor fort, daß nicht nur die einfachen Priester, sondern auch er selbst, der Papst, der von Gott gesetzten Obrigkeit den schuldigen Gehorsam zu leisten hätten.

Zum Erweis dieser Behauptung führt unser Autor noch verschiedene Zitate aus Gregor dem Großen an und kommt schließlich zu dem Ergebnis: "Unde manifestum est, quod imperatoris sive regis potestas et dominatio, qua dominatur etiam sacerdotibus, celestis est et divina et celesti iudicio super sacerdotalem potestatem et dominationem ordinata precellit".[679]

Auch der Apostelfürst sagt zu denen, die er mit "genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus adquisitionis" (1. Petr. 2, 9) bezeichnet, sie sollten untertan sein jeder menschlichen Ordnung wegen Gott, jedem Vorgesetzten, ganz gleich, was er ist; denn dies sei der Wille Gottes u.s.w.

Aber was verweilen wir bei Paulus, Petrus und Gregor dem Großen? Zeigt nicht Christus selbst, das Haupt der ganzen Kirche, der Lehrer des Petrus, der himmlische Hirte und höchste Pontifex durch Wort und Tat, daß die königliche Gewalt im Verhältnis zur priesterlichen die höhere ist und daß dieser alle untertan sein müssen?

Nach Matth. 22, 21 sprach Christus die berühmten und viel zitierten Worte, die - man möchte fast sagen - wie die Worte aus dem Römerbrief in keiner staatspolitischen Schrift über das mittelalterliche Verhältnis von Kirche und Staat fehlen konnten: "Reddite, que sunt cesaris cesari et que sunt Dei Deo"; denn auch Christus gab dem Kaiser seinen Teil und trug dem Petrus auf, dasselbe zu tun.[680]

Unser Autor fährt fort: Gebet, sagt Christus, was des Kaisers ist dem Kaiser; er sagt aber nicht, gebet dem Tiberius, was des Tiberius ist. "Reddite potestati, non persone". Die Person ist nichtswürdig (nequam), die Gewalt als solche aber ist gerecht. "Iniquus Tyberius, sed bonus cesar!"

Vielleicht eine Generation früher finden sich bei Wipo die Worte: "Si rex perit, regnum remansit, sicut navis remanet cuius gubernator cadit".[681] Man hat auf Grund dieser Stelle ein erstes Aufblitzen transpersonaler Staatsvorstellungen bei Wipo festgestellt[682], da der "Vergleich mit dem Steuermann... auf den Lenker des Staatsschiffes" anspiele. Theodor Schieffer hatte vor einer Überbewertung dieser Stelle schon vorher gewarnt: "Im Banne neuzeitlicher Denkweise könnte man versucht sein, hier schon die Vorstellung vom Staate als einer abstrakten, von der Person des Königs unabhängigen institutionellen Rechtsperson aufblitzen zu sehen; das wäre gewiß ein Anachronismus, aber das Bewußtsein einer lebendigen und gewollten staatlich-politischen Kontinuität vom Vorgänger her spricht sich darin sehr deutlich aus".[683] Schieffer will

diese Stelle unter Bezugnahme auf Theodor Mayer lediglich rechtsgeschichtlich bedeutend für die Unterscheidung von Reichs- und Hausgut gelten lassen. [684]

Was bei Wipo vielleicht noch ein Anachronismus war - vorausgesetzt man kann die Stelle als Zeugnis einer transpersonalen Staatsauffassung interpretieren -, das könnte für unseren Autor doch schon geläufige Vorstellung sein. Entscheidend ist ihm die staatliche Gewalt, das Amt des Herrschers, während es ihm auf die Person des Amtsträgers nicht ankommt. Eine gewisse Vorstellung vom Königtum als Institution kann für unseren Autor wohl nicht geleugnet werden.

Eine interessante Parallele zu diesen Vorstellungen findet sich übrigens schon bei dem Westgotenkönig Rekkeswinth, nämlich in dem von ihm anschließend an das 8. Konzil von Toledo (652) publizierten Dekret, worauf Helmut Beumann hingewiesen hat. [685] Hier heißt es unter anderem: "... Regem... iura faciunt, non persona..." [686]; das Recht, nicht die Person macht den König aus, das Amt allein ist entscheidend - so könnte man wohl ergänzen.

Christus billigte auch sonst die weltliche Obrigkeit; denn er sprach zu Petrus - diese Stelle aus dem Evangelium nach Matth. 17, 26 ff. führt unser Autor als weiteren Beleg für die Billigung des Königtums an - : Gehe zum Meer und nimm eine Angel, und den ersten Fisch, der anbeißt, nimm, in seinem Munde findest du einen Stater (ein Vierdrachmenstück aus Silber); dieses nimm und gib es ihnen für mich und dich. Gib, sagt Christus, für mich und für dich, der gerechten Gewalt und dem guten Kaiser, dem wir untertan sind. Desgleichen sagt Christus (Matth. 3, 15): Es geziemt sich, jede Gerechtigkeit zu erfüllen. [687]

Diese beiden zuletzt angeführten Bibelstellen sind ein typisches Beispiel dafür, was für ein Mißbrauch mit dem Zitieren von völlig aus dem Zusammenhang gerissenen Bibel- oder auch Väterstellen vielfach getrieben wurde. [688] So sollte im ersten Falle Petrus für Christus und für sich die Tempelsteuer entrichten. Die zweite Stelle bezieht sich auf die Taufe Jesu durch Johannes den Täufer, der sich zuerst weigert, Christus zu taufen, worauf ihm Christus jedoch die Taufe befiehlt, denn "es gezieme sich, jede Gerechtigkeit zu erfüllen".

Es war nur billig und gerecht, meint unser Autor weiter, daß sich die menschliche Schwäche der von Gott gesetzten Gewalt, divina potestas, unterordne; "Christus namque secundum hominem tunc infirmus erat, cesaris vero potestas divina". [689] Damit folgt der Verfasser des Königstraktates nur seinen bisherigen Ausführungen, nach denen der König Christi Gottnatur, der Priester aber nur Christi Menschennatur darstellt.

Deshalb sind gleich wie Christus auch die heiligsten Priester den reges untertan und gehorsam, weil sie in den Königen Christus, der über alle Herrscher ist, verehren und erkennen. "Ac per hoc denique dum per reges intrant in ovile ovium, id est in potestatem regiminis, per hostium id est per Christum intrant, et pastores sunt ovium". Wer mittels der königlichen Macht den Schafstall betritt, das heißt, sein Priester- und Hirtenamt erhält, wird durch Christus in sein Amt eingesetzt. [690]

Damit versucht unser Autor dem Königtum die Investitut der Geistlichen zu retten, man möchte eigentlich erwarten, die Investitut mit den Spiritualien und den Regalien. Aber sein Investiturbegriff steht völlig korrekt auf dem Boden der ivonischen Scheidung[691], er beansprucht die Investitur nur für die Regalien. Wenn auch Bischöfe und Könige christi sind und die Schlüssel des Himmelreiches empfangen, so gilt dies doch mehr von der königlichen als von der priesterlichen Gewalt. Wir sprechen schließlich, so meint unser Autor, von den "claves regni celorum", nicht aber von den "claves sacerdotii celorum". Wie das Königtum nur dem König zusteht, so können die Schlüssel des himmlischen Königreiches nur dem König zustehen. [692] Wieder einmal eine typische, rein am äußeren Buchstaben haftende sophistische Argumentation!

Der König wird ein "christus Domini" "per benedictionis sacramentum"; er hängt damit mit Gott zusammen, "unus cum eo est spiritus", wie es 1. Cor. 6, 17 heißt. So wird der König selbst "clavis David et sceptrum domus Israel, qui aperit et nemo claudit, claudit et nemo aperit, qui educit vinctum de domo carceris, sedentem in tenebris et umbra mortis", wie es Is. 22, 22 und 42, 7 heißt.

Der König empfing "gratiam", um es Christus in allem gleichtun zu können, "qui talis (rex) est per naturam". [693]

Wir sehen, wie die Antithese vom "Deus per gratiam" und "Deus per naturam" unser ganzes Stück durchzieht. Der Gedankengang unseres Autors ist letztlich immer wieder derselbe: Der König als der auf Erden anwesende körperliche "Deus" auf Grund der Salbung und Weihe hat alle Befugnisse, die auch Christus zustehen.

Aus der Schlüsselgewalt des Königs zieht unser Autor die höchst möglichen Konsequenzen: Das Herausführen des Gefangenen aus dem Kerker ist ihm gleichbedeutend mit "a peccatis solvere". [694] Nicht den Priestern, sondern den Königen gebühren die Schlüssel des Himmelreiches, besaßen doch Petrus und die übrigen

Apostel diese Schlüssel schon bevor sie das Priesteramt bekleideten. Unser Autor will damit nur sagen, daß die Schlüsselgewalt nicht an das Priesteramt gebunden ist.

Wenn man von den Schlüsseln des Himmelreiches spricht, so ist das lediglich eine Redewendung. Wie es bei Gott keine doppelte "potestas", "virtus" und "sapientia" gibt, so kann dies auch bei Königen und Priestern nicht der Fall sein. Wenn der König einen Priester einsetzt oder umgekehrt ein Priester einen König - unser Autor wiederholt sich hiermit offensichtlich -, so handelt in beiden Fällen nicht ein Mensch, "sed sancta Dei potestas, sancta cirtus, sancta sapientia et istum instituit et illum alium per alium".[695]

König und Priester haben also beide die Schlüsselgewalt, die Macht, die heilige Kirche zu lehren und das Volk des Herrn zu erziehen durch Wort und Beispiel; denn nur auf diese Weise ist die Häresie auszutreiben und das Gift der Schismatiker zu mäßigen, auf daß die Kirche Gottes "sit catholica, sit casta, sit libera".[696] Frei sei die Kirche durch die Gegenwart des in ihr wohnenden heiligen Geistes; "ubi enim spiritus Domini, ibi libertas" heißt es im 2. Cor. 3, 17.[697]

Dies alles ist aber nur dadurch zu gewährleisten, daß die Könige die Kirche leiten und regieren; denn nur beim König kann man vom "misterium" eines zukünftigen Königtums sprechen, ist er doch die Erstlingsfrucht der mit Christus in alle Ewigkeit Herrschenden. Deren Königtum ist das Abbild des himmlischen Königtums und deren "libertas" das Abbild der zukünftigen "libertas". "Ac per hoc sanctissima et optima omnium est regia potestas".[698] Rein praktisch sind nur die Könige zur Ausübung der oben genannten Befugnisse in der Lage; diese Gewißheit gewinnt unser Autor auch aus einer Interpretation des Augustinus von Psalm 2, der über die Weissagung vom Messias handelt.[699] "Neque enim est contra regulam iusticie", fährt unser Verfasser weiter fort, daß die Könige Gesetze geben, durch die doch nur die heilige Kirche geschützt und verteidigt wird. Selbst die Heiligen haben sich den königlichen Anordnungen zu fügen, hatte sich nicht der Apostel Paulus selbstverständlich auf die römischen Gesetze berufen, ja nicht einmal die Hilfe des heidnischen Kaisers verschmäht, als er in den Händen der Juden war (Apg. 16, 37).[700] So konnte Paulus nur handeln, weil ihm die römischen Gesetze auch etwas bedeuteten. Um so mehr müssen die christlichen Untertanen den christlichen Königen gehorchen und deren Gesetze beachten, wenn die Kirche in Gefahr ist. Zwar haben die Könige nur das materielle Schwert, aber "per virtutem sacramenti Spiritus sanctus est, ut quos materia corporis per iusticiam exterius interficit, sacramenti virtus per Spiritum

sanctum interius vivificet".[701] Die Könige tragen das Schwert, um die Sünder zu bestrafen und das Unrecht gegen Gott zu rächen.

Damit sieht unser Autor die Aufgabe des materiellen Schwertes eigentlich ganz in traditionellem Sinne.

Ganz im Gegensatz dazu stehen die Auffassungen der traditionellen Königstheoretiker, in deren Bann ganz auch unser Autor steht. In einer Art von Fürstenspiegel zählt er die sittlichen Aufgaben des Königs auf, die sich vorwiegend auf die Verteidigung und Reinhaltung der Kirche Christi vor schädigenden Einflüssen beziehen. Der König soll in Abwandlung von Is. 40, 3 sein "vox clamantis in deserto, parate viam Domini, rectas facite in solitudine semitas Domini nostri". Er soll an Gottes Stelle - als figura Christi et Dei - das christliche Volk auch aus der Knechtschaft der Sünde zur Erlösung führen, wie der Herr die Juden aus Ägypten durch die Wüste in das Land der Verheißung geführt hat. Er soll also Wegbereiter Gottes sein; denn nur er hat die Macht "quasi leo contra hostes Domini" (Jer. 50, 44).[702]

Gerade diese letzten Ausführungen zeigen sehr schön, um was es unserem Autor letztlich geht. Der König muß die unbeschränkte Kirchenhoheit haben, um seine Schutzfunktion gegenüber der christlichen Kirche - der Gemeinschaft aller Gläubigen - ungestört ausüben zu können - eine Forderung, die etwa für Karl den Großen oder die ottonischen und frühsalischen Herrscher eine Selbstverständlichkeit war. Schält man aus all den überschwänglichen und hochtrabenden Phrasen unseres Autors den Kern heraus, dann bleibt nur noch die Forderung der Kirchenhoheit für den König bestehen, die er freilich gegenüber dem Reformpapsttum etwas anders begründen mußte, wozu ihm seine christologischen Argumente dienten. Aber selbst damit ist er kein origineller Denker. Selbst die Forderung nach der Schlüsselgewalt für den König darf man nicht überbewerten; auch sie soll letztlich nur die Kirchenhoheit des Herrschers begründen.[703]

Sehr schön hat Philipp Funk das gesehen, wenn er schreibt: "Ein und derselbe Autor kann nicht in ein und demselben Schriftstück ausdrücklich feststellen, daß durch die Investitur keinerlei geistliche Gewalt, sondern nur die Regalien und Temporalien übergeben werden und andererseits dem Landesherrn alle irgendwie denkbaren und im Laufe der Geschichte von den Bischöfen beanspruchten Befugnisse beilegen, sogar die Rechte der cura animarum, Sakramentsverwaltung, das Recht zu predigen, die Schlüsselgewalt".[704]

Das Glanzstück der Darlegungen unseres Autors ist eine Gegenüberstellung der Rechte, die dem König und dem Priester auf Grund der Weihe und ihrer Herrschaftszeichen zukommen. Um zu beweisen, daß der König in nichts zurücksteht, führt er längere Abschnitte eines Krönungsordo wörtlich an und interpretiert sie.[705]

Im 11. Jahrhundert wird noch fleißig der "Edgar-Ordo" abgeschrieben; und dieser Text ist es auch noch, den unser um 1100 schreibender Verfasser zugrunde legt, wie die Forschungen von Schramm ergeben haben.[706] Der "Edgar-Ordo", hergerichtet für die Krönung des Königs Edgar von England durch den heiligen Dunstan, den Erzbischof von Canterbury, zu Bath am 11. Mai 973, wurde von Schramm ediert.[707] Daß unser Autor nicht den aus seiner Zeit stammenden "Anselm-Ordo"[708], sondern einen wesentlich älteren Krönungsordo benutzt, ist bezeichnend; denn im "Anselm-Ordo" finden sich Zusätze bei der Salbung, über die bisher nur vermerkt war: "Hic ungatur oleo". Diese Zusätze betreffen Angaben über die Art des zu verwendenden Öls und über die zu salbenden Körperstellen; sie entstammen dem deutschen Ordo.[709] Danach wird der König nicht mehr mit Chrisma, sondern mit dem geringer bewerteten Katechumenenöl gesalbt. Dieser Ordo war somit für unseren Verfasser ungeeignet. Außerdem ist mit dem Datum der Abfassung noch nichts über die Zeit gesagt, in der der Ordo zuerst einer Krönung zugrunde gelegt wurde. "Leider sind die Nachrichten über die Herrscherweihen Heinrichs I. 1100 und Stephans 1135 so knapp, daß aus ihnen nichts zu entnehmen ist".[710]

Wenn Böhmer[711] wegen der Ausführungen des Autors des Königstraktates vermutete, daß Heinrich I. noch nach dem alten Ordo geweiht worden sei, so ist nach Schramm diese Folgerung nicht schlüssig, da die Neuerungen durch den Verfasser unserer Schrift möglicherweise nicht gleich genügend beachtet wurden.[712]

Nun hat aber Williams[713] - vorwiegend um seine These, daß Erzbischof William Bona Anima von Rouen der Verfasser der ganzen Schrift sei, zu erhärten - glaubhaft festgestellt, daß unserem Königstraktat nicht der "Edgar-Ordo", sondern das "Benediktionale" eines Erzbischofs Robert zugrunde gelegen hat.[714] Man hatte den "Edgar-Ordo" in sieben Handschriften ganz oder teilweise benutzt gefunden, unter anderen im "Pontifikale des Erzbischofs Robert" aus dem Ausgang des 10. Jahrhunderts zu Winchester, das durchaus auch in Rouen bekannt sein konnte.[715] Wie Williams festgestellt hat, scheint es sich bei dem zugrunde liegenden Ordo um das Pontifikale des Erzbischofs Robert von Canterbury, der später nach Frankreich übersiedeln mußte und etwa 1070 in Jumiéges gestorben ist, zu handeln.[716]

Aber auch diese letztlich geringfügige Abweichung von der Ansicht Schramms - der Edgar-Ordo" und das eben genannte Pontifikale gehen auf die gleichen Grundtendenzen zurück - ändert nichts an der Tatsache, daß unser Autor wohl bewußt einen älteren Ordo seiner Darlegung über die Rechte des Königtums zugrunde gelegt hat, der noch nicht die strikte Unterscheidung zwischen Königs- und Bischofsweihe machte, wie die späteren Ordines.[717] Der von unserem Autor zugrunde gelegte Krönungsordo war ein Produkt des 10. Jahrhunderts, dem der König noch absolut als der Stellvertreter Gottes galt und in ihn waren auch alte Formeln aus der Karolingerzeit, die auch die Ottonen und die frühen Salier wieder aufnahmen, die im Herrscher den "rex et sacerdos" sahen, eingegangen.[718]

Könige und Priester führen gemeinsam die Regierung; das ergibt sich aus ihren ganz entsprechenden Herrschaftszeichen, meint unser Autor. "Accipe baculum signum regiminis", heißt es bei der Weihe des Bischofs und "accipe virgam iudicii et equitatis" bei der Königsweihe. Besteht hier etwa ein Unterschied?[719]

"Ita est, inquam, et in sententia et in sacramento et virtute et benedictione unum idemque est ac per hoc etiam in potestate". Daraus kann nur folgen, "ut etiam e duobus alterum dicamus, videlicet, ut aut sacerdos sit etiam rex, aut rex sit etiam in hac parte sacerdos". Jedenfalls ist nicht zu leugnen, "quin sit in hac parte una eademque utriusque potestas, et in toto misterio et virtute unum virga regalis et episcopalis". Deshalb auch kann der geheiligte und konsekrierte König, "cuius totum est et virge sacramentum et virtus et potestas", dem Bischof, "cuius neutrum est, et qui horum nichil habet", übertragen, was sein ist, nämlich die Investitur.[720]

Nur wer vom König investiert wird, "per hostium intrat et pastor est ovium"; andernfalls ist er ein Dieb und ein Räuber.

Einmal mehr wird hier der König mit dem pastor bonus des Evangeliums verglichen - Joh. 10, 9 ff. -, der allein dazu berechtigt ist, jemanden zur Bekleidung eines Hirtenamtes zuzulassen.

Wäre dem nicht so, fährt unser Autor fort, dann wäre beispielsweise der heilige Papst Gregor (der Große) kein heiliger Papst, sondern ein Dieb und Räuber, weil er sich vom Kaiser zum Papst erheben ließ.

Man beachte diesen sophistischen Schluß mit dem "Argumentum e contrario"!

Geschah die kaiserliche Einsetzung des Papstes schon völlig zu Recht, so ist eine derartige Erhebung erst recht bei "pontifices" niederer Ordnung - man sieht, wie hier die einzelnen Begriffe schwanken - gerechtfertigt.[721]

Der König hat auf Grund derselben Voraussetzungen wie der Geistliche auch das Recht zur Einberufung von Konzilien.[722] An dieser Stelle wird unser Autor sehr breit und langatmig, bis er schließlich feststellt: "Propter quod usque ad celum a domino Jesu Christo erectus esse dicitur".[723]

So ist also der Herrscher bis zu Gott erhoben, meint unser Autor, ist er doch Gott in der Ausübung der tatsächlichen Gewalt so verwandt, daß im Verhältnis zu ihm jede andere Gewalt gering ist und es einfach keine Gewalt näher Gott gibt.[724]

Das ist zweifellos eine Übersteigerung herrscherlicher Machtfülle, die man normalerweise nur im byzantinischen Kaisertum zu finden erwartet. Aber muß man diese Phrasen wirklich alle für bare Münze nehmen?[725]

Nochmals folgt in unserem Königstraktat eine überschwängliche Aufzählung der Rechte, die dem König auf Grund der Herrscherweihe zustehen.[726] Aber es sind im wesentlichen die gleichen Feststellungen, die unser Autor schon an früheren Stellen getroffen hat.

Deshalb wird der König geweiht und vergöttlicht, "ut divine pietatis dono ditatus, plenusque gratia veritatis-summi regiminis solium gratie superne largitate gaudens suscipiat et populum christianum sibi commissum cum pace propitiationis fliciter regat". Er wird der höchste Leiter und Friedensbringer des christlichen Volkes und der Tempel des lebendigen Gottes, "per quod vices Christi potest exequi in remittendis peccatis et reconciliatione peccatoris"; sein Gottesvikariat geht also so weit, daß er Sünden nachlassen und einem Sünder Verzeihung gewähren kann.[727]

Nach Empfang der Konsekration und der damit verbundenen Deifikation zeigt es sich, "quod ipse per gratiam sibi a Deo collatam potest iustificare et salvare hominum corda et corpora ac per hoc fit iustificator hominum et salvator". Auch diese Phrase kann man als "eine salbungsvolle Umschreibung der seit Pseudocyprian, De duobus abusivis saeculi in allen Fürstenspiegeln auftretenden Aufgabe der correctio ansehen und erklären".[728]

Der König ist Hirte der heiligen Kirche, ihr Lehrer, Aufseher und Verteidiger,

ihr Ordner und Befreier. Auch hier handelt es sich um Aufgaben, die eigentlich nicht über die von den frühmittelalterlichen Herrschern ausgeübten Rechte und Befugnisse hinausgehen. Mit der Salbung empfängt der rex wie der episcopus "anulum, signaculum videlicet sancte fidei, soliditatem regni, augmentum potentie, per que sciat triumphali potentia hostes repellere, hereses destruere, subditos coadunare, et catholice fidei perseverabilitati conecti".[729]

Es zeigt sich also, so folgert unser Autor weiter, daß der König "per anuli sacramentum pontificale sortitus est ministerium". Der Ring kommt neben dem Stab als bischöfliches Amtszeichen im 7. Jahrhundert bei den Westgoten, im 9. Jahrhundert bei fränkischen Bischöfen vor, als signum pontificalis honoris, als Zeichen der bischöflichen Würde und als signaculum fidei, weil der Bischof dem Firmling das Christenzeichen auf die Stirne drückt und als signaculum secretorum, als Symbol der Verschwiegenheit über seelsorgerische Geheimnisse.[730] Daß sich im Zuge der rex-et-sacerdos-Bewegung von den Karolingern an der Kaiser- bzw. Königsring entsprechend als regiae dignitatis anulus und als catholicae fidei signaculum einführte, war so eigentlich gar nicht überraschend. So konnte unser Autor, der sich ja auf einen alten Ordo stützt, folgern, daß der König durch die Beringung bischofsgleich würde.

Der König empfängt auch das Schwert, so fährt unser Autor in seiner Aufzählung von Insignien fort, die dem Krönungsordo entnommen sind, "gladium cum Dei benedictione sibi collatum, in quo per virtutem Spiritus sancti eicere valeat omnes inimicos suos et cunctos sancte ecclesie adversarios, regnum sibi tutari atque protegere castra Dei, ut omnis hostium suorum fortitudo virtute gladii spiritualis frangatur".[731]

"Gladius etenim iste duplex est", meint unser Autor. "Alius enim est in materia, alius in sacramento. In materia corpus, in virtute spiritus est et anathematis misterium optinet". Deshalb kann mit vollem Recht behauptet werden: "ecce gladii duo hic, et responderi: satis est", wie es bei Luc. 22, 38 heißt.

Hatten sich in dem großen Kirchenstreit die "Antigregorianer" im allgemeinen mit der Gleichordnung bzw. Nebenordnung der beiden Gewalten begnügt[732], so steht unser Autor mit seiner Auffassung ganz außer der Reihe, indem er beide Schwerter dem König zuspricht. Die bekannte Lukasstelle muß hier zum ersten Mal dazu dienen, um darzutun, daß beide Schwerter in einer Hand, nämlich der des Königs, vereinigt sind.[733]

Eben diese Bibelstelle hat immer schon im Zusammenhang mit der Zwei-

Schwerter-Lehre zu Überlegungen Anlaß gegeben, stellen die zwei Schwerter doch allegorisch die beiden Gewalten dar.[734] Vielfach hat sie zu Widersprüchen und Mißverständnissen geführt, steht ihr doch eine Stelle aus dem Johannesevangelium, nämlich 18, 10, entgegen, nach welcher Petrus von Christus gemaßregelt wird, weil er dem Knecht Malchus am Ölberg mit dem Schwert ein Ohr abgeschlagen hatte. "Stecke dein Schwert in die Scheide; denn jeder, der das Schwert nimmt, wird durch das Schwert umkommen", sagt Christus zu Petrus.[735]

Interessanterweise findet sich in dem Cambridger Codex noch eine ganz kurze Schrift, die diesen Widersprüchen nachzugehen versucht.[736] "... quomodo significare potuit in aecclesia esse debere gladium, quicunque acceperit gladio peribit", fragt der Verfasser dieses Schriftstückes. "Non ergo conveniens est allegoria, quae in aecclesia Dei debere perire aliquem significat". Aber jenes Schwert, das nicht aus der Scheide gezogen wurde und das niemanden verletzte, wenn nun das als das geistliche Schwert zu bezeichnen wäre; - "id etiam significare debuit, ut gladius spiritualis non sit educendus ad feriendum aliquem". Damit aber scheint wieder nicht übereinzustimmen, meint der Verfasser des Stückes[737], "ut delinquentes gladio spirituali minime feriantur". Wie verhält sich aber das wieder mit der Vorschrift Christi, "ut qui non haberet gladium venderet tunicam suam et emeret gladium", wie es Luc. 22, 36 heißt, wenn er andererseits sagt, "omnis qui acceperit gladium gladio peribit"? Wollte er, daß seine Jünger zugrunde gehen sollten, "si ementes gladios acciperent"? - "Set fortasse aliqua secretiora in his latent, quae in sanctorum commentariis quaeri debent".

Man sieht, ein kritischer Geist versucht die logisch-dialektische Sonde an diese tatsächlich schwer verständlichen Bibelstellen anzulegen, wenn es ihm auch nicht gelingt, die Schwierigkeiten zu lösen. Aber man muß auf diesen Unterschied zwischen dieser kleinen Schrift und unserem Königstraktat achten. Finden sich gerade in dem letzteren noch keinerlei Spuren eines Zweifels an der fraglichen Lukasstelle 22, 38. Es dürfte evident sein, daß beide Stücke nicht von demselben Autor herrühren können!

Zurück zu unserem Königstraktat! - Der König empfängt auch die Krone, so fährt unser Autor fort,[738] die Krone "glorie atque iusticie que est honor et opus fortitudinis et signum corone celestis". Zusammen mit der Krone erhält der König auch das "donum benedictionis", damit "ubicumque, pro quibus auxilium Dei invocaverit, cito adsit et protegat ac defendat eos Deus" - so heißt es weiter in dem von unserem Autor benutzten Krönungsordo.

Neben den bisherigen Herrschaftszeichen empfängt der König auch das Szepter und ist auch darin dem Bischof gleichgesetzt. Dieses Szepter - "in spiritu est illud" - heißt "clavis David et sceptrum domus Israel, id est Christus destera Dei, qui aperit et nemo claudit, claudit et nemo aperit".[739]

Die Übergabe des Szepters hatte unserem Autor schon dazu gedient, für den König die Schlüsselgewalt zu fordern. Nun zieht er nochmal alle Register, um die königliche Stellung in den überschwenglichsten Phrasen zu schildern. Der König trägt das Szepter in seiner Rechten, weil er im Geiste die Rechte Gottes ist, "id est Christus". Von ihm heißt es: "Sedes tua Deus in seculum seculi, virga recta est, virga regni tui. Dilexisti iusticiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo leticie pre consortibus tuis". Denn nach Christi Beispiel wurde der König gesalbt und vergöttlicht, auf daß er in allem Christi Nachfolge antreten könne. "Quare et peccata remittere - in Version B des Stückes heißt es destruere -, et panem et vinum in sacrificium potest offerre, quod utique facit in die quo coronatur, precipue videlicet solennitatis".

"Das Darreichen von Brot und Wein beim Opfer ist eine liturgische Funktion, die beim feierlichen Gottesdienst dem Minister zukommt: der Subdiakon trägt die Opfergaben zum Altar, der Diakon reicht sie dem Priester. Der englische Krönungsritus läßt, ähnlich wie der römische der Kaiserkrönung, den Neugeweihten zu Funktionen zu, die sonst dem levitischen Minister vorbehalten sind".[740] Wenn unser Autor davon spricht, daß der König Brot und Wein opfern darf, so kann das selbstverständlich nur in spirituellem Sinn gemeint sein.[741]

Der König sollte also mittels der Salbung in einen Geistlichen verwandelt werden, was soweit geht, daß er das heilige Opfer darbringen kann und Sünden nachlassen kann. Gerade die Sündenvergebung wirkt zunächst befremdlich. Funk[742] meint, daß sich diese Stelle - gemeint ist "peccata remittere" - durch eine Textvariante in Fassung B, wo an Stelle des "Wortes remittere das unverfänglichere destruere" stehe, aufkläre; denn "peccata destruere" "kann sehr wohl als eine der Aufgaben des christlichen Königs angesehen werden - im Sinne von Beseitigung, Bekämpfung, Verhinderung von Sünde und Unrecht".

Sind damit aber die bestehenden Schwierigkeiten gelöst? Warum heißt es tatsächlich in Fassung A "peccata remittere" und warum ist von der Befugnis des Königs, Sünden zu vergeben, gleich dreimal die Rede in unserem Stück?[743] Man kann alle diese Ausdrücke wohl nur in allegorischem Sinne erklären, gel-

ten doch König und Priester nach den Anschauungen unseres Autors als Mittler zwischen Gott und den Menschen.[744]

Nach dem Krönungsordo erhält der König, so fährt unser Autor in seiner Betrachtung fort, die virga virtutis et equitatis, "qua mulceat pios et terreat reprobos, errantes viam doceat lapsisque manum porrigat, disperdat superbos et relevet humiles et aperiat ei hostium Jesus Christus dominus noster, qui de se ipso ait: Ego sum hostium, per me si quis introierit, salvabitur".[745] Damit ist ein weiterer Beleg für die Ebenbürtigkeit des Königs und des Bischofs vorhanden.

Daß es auch damit unserem Autor wieder um die Rettung der Investitur für den König geht, ist klar; denn "... cum aliis presullibus tribuit virgam et anulum, sacri videlicet signa regiminis, quod est honor, immo officium regis, quoniam a regendo dicitur rex, non laica manus hec tribuit, sed sanctificata manus presulis".

Dem König steht dieselbe Ehre zu wie Christus, "ut ei a populis serviatur, ut adoretur, ut sit dominus fratrum suorum, filiorum videlicet Dei", auf daß vor ihm sich beugen die Söhne seiner Mutter, der heiligen Kirche.[746] Von Rechts wegen darf niemand höher stehen als der König, "quia nullus pluribus vel melioribus benedictionibus benedicitur, nullus pluribus et maioribus sacramentis consecratur et deificatur, immo nec tot nec paribus, ac per hoc nullus est ei coequandus".[747]

Auf Grund dieser Tatsachen ist der König nicht "appellandus laicus, quia christus Domini est, quia per gratiam Deus est, quia summus rector est, quia pastor et defensor et instructor sanctae ecclesiae summus est, quia fratrum suorum dominus est et ab omnibus adorandus est, quia presul princeps et summus est".

Keineswegs gilt für den König, was man oft hören kann, daß der Geweihte niedriger steht als der, der die Weihe vornimmt; ist es doch auch in der kirchlichen Hierarchie üblich, daß die tiefer Stehenden die Höheren weihen, etwa die Kardinäle den Papst oder die Suffragane den Metropoliten. Diese sind immer nur die ausführenden Organe und nicht die Urheber der Weihe, "Deus enim operatur sacramentum, illi exhibent ministerium".[748]

Versucht man eine Beurteilung der übersteigerten Gedankengänge unseres Verfassers, so kann sie wohl nur dahingehend lauten, daß hier noch einmal alles

zusammengefaßt wurde, was das Königtum im Frühmittelalter zu seiner einmaligen und einzigartigen Stellung emporgehoben hatte. Seine Ideale gehörten der karolingischen, ottonischen, frühsalischen und angelsächsischen Periode an; deren politische Ideen hat er noch einmal mit letzter Konsequenz zusammenzufassen versucht.[749] Andere Wertungen, die die revolutionären Gedankengänge des Königstraktates betonen[750], sind ebensowenig am Platze wie die Hervorhebung des Autors als eines Vorläufers der Reformation.[751] Es muß aber sehr bezweifelt werden, ob solche Gedanken noch in seiner Zeit von praktischem Wert sein konnten. Die archaischen Vorstellungen vom sakralen Priesterkönigtum waren nur noch Theorie, als in der großen Umbruchszeit des 11. Jahrhunderts die Kirche dasselbe mit Erfolg seiner sakralen Würde entkleidet hatte. Damit war das Königtum gezwungen, sich eine neue Basis außerhalb der Kirche aus eigener Wurzel zu suchen und fand diese im damals wieder auflebenden antik-römischen Staatsrecht und im Naturrecht[752], deren Bedeutung aber keineswegs überschätzt werden darf.[753]

Zusammenfassung

Es bleibt uns noch zum Schluß ein zusammenfassendes Wort zu den Schriften des ganzen Codex zu sagen.

Wir stoßen in den beiden Stücken, die sich vorwiegend mit dem Verhältnis von regnum und sacerdotium befassen - das ist in erster Linie unser Königstraktat, aber auch Nummer V der Monumenta -, auf durchaus konservative, typisch frühmittelalterliche Anschauungen.

Andererseits treffen wir in fast allen anderen Schriftstücken auf starken rationalen Tendenzen beruhende und mit der neuen dialektischen Methode der Zeit der Scholastik durchsetzte Vorstellungen an, denen aber noch stark die Eierschalen der Schule anhaften.

Das ist ein beherrschender Eindruck. Ein und derselbe Autor kann nicht so tiefgreifende Wandlungen durchgemacht haben. Außerdem läßt sich beobachten, daß gerade die "konservativ" eingestellten Stücke die größere Reife und den tieferen Ernst aufweisen, während die große Masse der "modern" orientierten Stücke sich in rein schulmäßigen, oft sophistisch-spielerischen Fragen erschöpft.

Hier besteht ein Generationsunterschied, ein Unterschied zwischen Lehrer und Schülern, nicht nur auf Grund der maßvolleren und ernsthafteren Behandlung des Stoffes, sondern ganz besonders auf Grund der altmodischen, überkommenen Ansichten, die noch nichts von dem in den Schul- und Übungsstücken zu beobachtenden "rationalen" Trend verspüren lassen.

A N M E R K U N G E N

1) Zur Geschichte des Codex bes. M.R. James A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Corpus Christi Col.ege, Cambridge, 1912, II, Einleitung, im einzelnen S. XIII ff. M.R. James, The Sources of Archbishop Parker's Collection of Manuscripts at Corpus Christi College Cambridge, Cambridge Antiquarian Society, Octav Publications, XXXII, 1899, Einleitung 1-14.

2) G.H. Williams, The Norman Anonymus of 1100 A.D., Toward the Identification and Evaluation of the so-called Anonymus of York. Harvard Theological Studies, 18/1951 S. 2 und bes. S.24 ff. Ebenso H. Scherrinsky, Untersuchungen zum sog. Anonymus von York, Diss. 1939, S. 22. Williams S. 25, Anm. 61: "... James in his "Catalogue" as in his Sources of Archbishop Parker's MSS never seems to have been attracted to Codex 415 as an especially intriguing problem of transmission and provenance".

3) Williams, Anonymus, S. 25; dieser Hinweis bei J. Strype, Life and Acts of Matthew Parker, 1821, II, S.497 ff. "Bale died in 1563, whose rare collection of MSS came, as iaam apt to believe, to sur Archbishop's hands by purchase".

4) So James, A Descriptive Catalogue, S. XVII.

5) So Williams, Anonymus S. 26: "In any event, the archiepiscopal redactor of A Defence of Priests' Mariages was in possession of one Continental MS dealing with this subject and we may not be far off in conjecturing that he also prized MS 415 with its several Tractates on the marital theme for the same reason and that it came to him from Bale who may well have obtained it from the same Continental source whence he had obtained the allied Norman tract".

6) Williams, Anonymus, S.27; Scherrinsky, Untersuchungen, S. 23. Der Codex wird in der Ecloga S. 85, Nr.230 angeführt mit der Bemerkung: "Autor huius libri Normannus quidam et multus est in defensione Rothomagensis ecclesiae".

7) Scherrinsky, Untersuchungen, S. 27; P.Funk, Der fragliche Anonymus von York, H.Jb. 55/1935, S. 251-274, S. 256.

8) James, Descriptive Catalogue, S. XXXI.

9) Dazu Scherrinsky, S. 28.

10) Vgl. Scherrinsky, S. 29.

11) Works of J. Hall, 1634, I, 687, zitiert bei Williams, Anonymus, S. 3, der auch die Bemerkungen Hall's dazu bringt: "Yet to gratify my reader at the parting, I may not conceal from him an ancient and worthy monument which I had the favour and happiness to see in the inner library of Corpus Christi College in Cambridge: an excellent treatise, written among seventeen other, in a fair set hand, by an author of great learning and antiquitiy. He would needs suppress his name, but describes himself to be Rotomagensis. The time wherein it was written appears to be amidst the heat of contention which was betwixt the archbishop of Canterbury and York over precedency; which quarrel fell betwixt Rodolph of Canterbury and Thurstin of York in the year 1114, at which time pope Paschalis wrote to king Henry concerning it ... The discourse shall speak enough for itself."

12) Darüber im einzelnen Williams, Anonymus, S. 3 und Scherrinsky, Untersuchungen, S. 29 ff. Hall's Traktat wurde in Genf 1685 ins Französische übersetzt und diese Übersetzung benützten die Gebrüder Theiner. Theiner J.A. und A., Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte, II, S. 323 ff., 1894^3.

13) K. Hampe, Reise nach England v. Juli 1895 bis Februar 1896, NA 22, 1897, S. 669 - 672.

14) Hampe, NA, 22, 1897, S. 670.

15) MGH, L.d.L., III, S. 642 - 687.

16) H. Böhmer, Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jahrhundert, 1899, Beilagen S. 436 - 497.

17) Dazu neuerdings bes. N.F. Cantor, Church, Kingship and Lay Investiture in England 1089 - 1135, 1958, bes. S. 234 ff.

18) Böhmer, K. St., S. 261 ff. Er spricht von einem "Anonymus von York".

19) Funk, Anonymus, S. 254. Williams, Anonymus, S. 4: "Most of the great generalizations in the past fifty years about the significance of the "Anonymus of York" have been based upon the six Tractates Böhmer edited for the Monumenta".

20) H.W.C. Davis, England under the Normans and Angevins 1066 - 1272, II, S. 126, 1905.

21) H.M. Gwatkin, Church and State in England to the Death of Queen Anne. 1917, S. 50.

22) A. Dempf, Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, 1929, S. 199 - 207.

23) M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 1931, III, S. 55.

24) F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie, erstmals 1914, 1954 neu herausgegeben von R. Buchner, was schon seine Bedeutung zeigt. Bes. S. 253 - 257, aber auch an anderen Stellen.

25) A.J. Carlyle, A History of Medieval Political Theory in the West, Bd. 3 (1912), und Bd. 4 (1922).

26) S. 135 ff.

27) IV, S. 274 - 281.

28) Zu erwähnen wäre hier Charles McIlwain, The Growth of Political Thought in the West, 1932, S. 211 - 216.
A. Brackmann, Die Ursachen der geistigen und politischen Wandlung Europas im 11. und 12. Jahrhundert. HZ 140/1934, S. 233.
J. Hashagen, Gottesgnadentum und Kirchenregiment im Mittelalter, Festschrift f. A. Schulte, S. 171 ff., bes. S. 177, 1927.
A. Fauser, Die Publizisten des Investiturstreites. Persönlichkeiten und Ideen, Diss. 1935, S. 131 - 136.
J.T. McNeill, Christian Hope for World Society, 1937, S. 53 ff.
L. Knabe, Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreites, 1936, S. 145 ff.
F. Gavin, Seven Centuries of the Problem of Church and State, 1938, S. 50 ff.
F. Dvornik, National Churches and the Universal Church, 1944, S. 57.
Der Vollständigkeit halber seien hier noch die Forschungen von G. Tellenbach genannt, die auch den sog. Anonymus von York erwähnen:
G. Tellenbach, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites, Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 7/1936, a.v.O.
G. Tellenbach, Die Bedeutung des Reformpapsttums für die Einigung des Abendlandes, Studi Gregoriani II, S. 125 ff., bes. S. 137 ff.
G. Tellenbach, Kaisertum, Papsttum und Europa im hohen Mittelalter, Historia Mundi VI, S. 9 ff., bes. S. 43, 1958.

29) S. Hellmann, Sedulius Scottus, Quellen und Forschungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, I, 1909, bes. S. 129 - 131.

30) Hellmann, Sedulius Scottus, S. 134, A. 3. (H. meint Böhmers Buch über die anglo-normannischen Kirchenverhältnisse.)

31) So auch Williams, Anonymus, S. 5.

32) 1931, S. 157 - 160 (Neudruck 1952).

33) Das vermutet auch Williams, Anonymus, S. 12.

34) Ph. Funk, Der fragliche Anonymus von York, HJB 55/1935, S. 251 - 274.

35) Funk, Anonymus, S. 253.

36) Funk, Anonymus, S. 257.

37) Funk, Anonymus, S. 257.

38) Funk, Anonymus, S. 276.

39) A. Fauser, Die Publizisten des Investiturstreits, S. 136.

40) H. Scherrinsky, Untersuchungen zum sog. Anonymus von York, Diss. 1939.

41) Scherrinsky, Untersuchungen, S. 114.

42) Scherrinsky, Untersuchungen, Anlagen: Neue Teyte zum Yorker Anonymus, S. 129 - 151.

43) Laut mündlicher Mitteilung von Herrn Prof. Dr. J. Spörl hatte sich Funk jedoch eine Fotokopie des Cambridger Kodex verschafft. Warum er in seiner Studie diese Stücke nicht erwähnte - sei es, daß er diesen zum Teil recht nichtssagenden Schriften keine Bedeutung beimaß, sei es aus anderen Gründen - muß dahingestellt bleiben.

44) Scherrinsky, Untersuchungen, S. 61 hebt besonders die Stücke Nr. 2, 4, 6, 8, 11, 28 und 30 als geistesverwandt hervor. Diese Traktate wiederum stünden nach seiner Ansicht in Verbindung mit anderen, so daß sich ein immer dichter werdendes Netz von Zusammenhängen ergäbe.

45) In einer Übersicht auf S. 116 stellt er die Parallelen und sonstigen Beziehungen innerhalb der einzelnen Schriften auf.

46) Scherrinsky, Untersuchungen, S. 114.

47) Böhmer, Kirche und Staat, S. 261 ff. - Böhmers Zurücknahme der Autorschaft Gerhards von York basierte nur auf der Umdatierung des Stückes Nr. 4, das er nicht mehr wie ursprünglich für 1081, sondern für 1069 ansetzte.

48) Scherrinsky, Untersuchungen, S. 121.

49) Scherrinsky, Untersuchungen, S. 122/23 unter Berufung auf Brooke.

50) P. de Lapparent, Un précurseur de la Réforme anglaise: L'Anonyme d'York, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge, 15/1946, S. 149 - 167.

51) Lapparent, Un Précurseur, S. 152.

52) Lapparent, S. 163.

53) H.X. Arquillière, L'Augustinisme Politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge, 1934.

54) Lapparent, S. 166.

55) Lapparent, S. 167.

56) Aus der Fülle der Forscher seien hier nur angeführt E. Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung des kirchlichen Rechts, der Liturgie und der Kirchenpolitik, 2 Bände, 1942. -
Percy E., Schramm, Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen von 878 bis um 1000. ZRG, KA 23/1934, S. 117 - 242. -
P.E. Schramm, Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung, 1937.
P.E. Schramm, Ordines-Studien III: Die Krönung in England, AUF 15/1938, S. 305 - 388.
P.E. Schramm, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik, Beiträge zu ihrer Geschichte vom 3. bis zum 16. Jahrhundert. Schriften der MGH XIII, 1, 2, 3; 3 Bände, 1956, bes. III.
Hier ist auch zu nennen P.L. Ward, The Coronation Ceremony in Medieval England, Speculum 14/1939, S. 160 - 178, bes. S. 168, Anm. 1.

57) J.F. Lemarignier, Étude sur les privilèges d'exemption et de jurisdiction ecclésiastique des abbayes normandes depuis les origines jusqu'en 1140, Archives de la France monastique, 44/1937. Über den Anonymus bes. S. 196 - 200; hier ist St. Nr. 27 der Hs. als "Fragment de l'Anonyme d'York concernant l'exemption de Fécamp" ediert.

58) A. Fliche, La réforme Grégorienne, Bd. III, L'opposition antigrégorienne, Spicilegium sacrum Lovaniense, 16/1937, bes. S. 34 - 38.

59) J. Funkenstein, Das Alte Testament im Kampf zwischen regnum und sacerdotium zur Zeit des Investiturstreites, Diss. 1933 (1938 gedruckt), so-

wie Funkenstein, Samuel und Saul in der Staatslehre des Mittelalters, ARSP 40/1952, S. 129 - 140, sowie Funkenstein, Malkizedek in der Staatslehre des Mittelalters, ARSP 41/1954/55, S. 32 - 36.

60) M. Hackelsperger, Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke, Diss. 1934.

61) W. Berges, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, Schriften des Reichsinstituts f. ält. deutsche Gesch. kunde, II, 1938.

62) Berges, Fürstenspiegel, S. 27, auf weiteres kommen wir noch zurück!

63) Berges, Fürstenspiegel, S. 7, A. 1. Auch hier müssen wir wieder sagen, daß Berges diese Frage eigentlich nur am Rande interessieren konnte, weshalb es sich wohl nur um eine Vermutung handelt.

64) A. Scharnagl, Der Begriff der Investitur in den Quellen und in der Literatur des Investiturstreites, Kirchenrechtliche Abh., hrsg. v. U. Stutz, 56/1908, bes. S. 88 - 90.

65) G.H. Williams, The Norman Anonymus of 1100 A.D., toward the Identification and Evaluation of the so-called Anonymous of York, Harvard Theological Studies, 18/1951.

66) G.H. Williams, The Bearing of Christology on the Relationship between Church and State as Illustrated by the So-Called Anonymous of York, Union Theological Seminary, 1946. Auf diese Arbeit, die anscheinend nicht zugänglich ist, weist Williams im Vorwort zu seiner Studie hin, S. VII.

67) Williams, Anonymous, S. 1 - 24.

68) Williams, Anonymous, S. 24 - 33.

69) Williams, Anonymous, S. 33.

70) Williams, Anonymous, S. 33/34.

71) Williams, Anonymous, S. 34, A. 92.

72) Über diese ganze Frage Williams, Anonymous, S. 36 - 46.

73) Williams, Anonymous, S. 46.

74) Williams, Anonymous, S. 88 ff.

75) Williams, Anonymous, S. 127 - 203.

76) Williams, Anonymous, S. 199 - 203.

77) Williams, Anonymous, S. 201.

77a) Wie ich eben noch in Erfahrung bringen konnte, bereitet Karl Pellens eine neue kritische Gesamtedition vor.

78) R.W. Southern, The Making of the Middle Ages, 1952. Deutsch von F. Schöne, Gestaltende Kräfte des Mittelalters. Das Abendland im 11. und 12. Jahrhundert, 1960. Diese Ausgabe wurde herangezogen; über den Anonymus, S. 83 und bes. S. 243, A. 13.

79) etwa P.E. Schramm, Herrschaftszeichen, III, S. 929; oder F. Barlow, The Feudal Kingdom of England, 1042-1216, 1955, S. 131 und S. 179. E. Lewis, Medieval Political Ideas, 2. Bd., S. 506 ff., 1954; auch H. Wolter, Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur kluniazensischen Geschichtsschreibung, 1955, S. 191 und bes. S. 130, A. 211.

80) Schon 1946 hatte er in einer Studie, Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship, University of California Publications in History 33/1946, S. 170 Beziehungen eines Stückes unseres Codex zu Rouen hergestellt.

81) A Note on Medieval Political Theology, Harvard Theological Revue 45/1952, S. 253-277.

82) E.H. Kantorowicz, The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology, 1957, bes. S. 42 ff.

83) N.F. Cantor, Church, Kingship an Lay Investiture, bes. S. 174 ff.

84) Cantor, Church, S. 176/77.

85) Es handelt sich nach Cantors Ansicht um die Stücke Nr. 8, 9, 10, 18, 21 und 31 (30), die auf S. 244 ff. behandelt. - Von dem Stück "De potestate sacerdotali et regia" (Nr. 10) mag Cantors Ansicht eines "gregorianischen" Traktates angehen, was er aber an den anderen fünf Stükken als "gregorianisch" ansieht, kann kaum überzeugen. Denn was er hier als gregorianische Ideen anspricht - es handelt sich hier im wesentlichen um die Meinung, daß Sakramente unwürdiger Priester ungültig seien - ist nicht schlechthin die Ansicht der gregorianischen Reformpartei, sondern lediglich die Meinung einiger extremer Reformer. Zudem geht Cantor mit der Bezeichnung "gregorianisch" reichlich simplifizierend um.

86) Cantor, Church, S. 179/80.

87) Cantor, Church, S. 181 ff.

88) Cantor, Church, S. 185 ff.

89) Cantor, Church, bes. S. 194 und S. 238. "Gerard is the only prominent ecclesiastic in England or Normandy whose biography suits him for the role of author of the Anonymous tracts".

90) Cantor, Church, S. 195 und S. 242: "By the end of 1105 Gerard had been completely converted to the Gregorian position".

91) Cantor, Church, S. 195.

92) Cantor, Church, S. 247.

93) W. Ullmann, Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter. Idee und Geschichte, 1960. Vom Verfasser neu bearbeitete Ausgabe vom "The Growth of Papal Government in the Middle Ages, 1955, deutsche Übersetzung von G. Möser-Mersky, S. 570, A. 57. Gegen Funk meint Ullmann: "Ihre (d. h. der Traktate des Cambridger Kodex) ideologische und linguistische Einheit kann jedoch nicht bestritten werden".

94) Ullmann, Machtstellung, S. 570, der Anonymus wird behandelt von S. 570 - 584.

95) Ullmann, Machtstellung, S. 584, A. 114.

96) Trotzdem wurden Ullmanns Ausführungen über den Anonymus speziell in der englischen Forschung positiv aufgenommen, etwa R. W. Southern, in einer Recension von Ullmanns Buch in EHR, 1956, S. 635 - 38.

97) in EHR 75/1960, S. 116 ff.

98) So Funk, Anonymus, S. 256/57, Scherrinsky, Untersuchungen, S. 31, Williams, Anonymous, S. 24 ff.

99) Hampe, NA S. 669 ff., James, Descriptive Catalogue, II, S. 308, Williams, Anonymous, S. 29 und Cantor, Church, S. 179.

100) Böhmer, K. u. St., S. 181.

101) Funk, Anonymus, S. 257.

102) Funk, Anonymus, S. 257.

103) P. Lehmann, Über Perioden des lateinischen Schrifttums im Mittelalter, Erforschung des Mittelalters, Ausgewählte Abh. u. Aufs., V, 1962, S. 246 - 257, bes. S. 249.

104) G. Tellenbach, Vom Zusammenleben der abendländischen Völker im Mittelalter, Festschrift f. G. Ritter, 1950, S. 1 - 61, bes. S. 47.

105) Lehmann, Perioden, S. 250; auch P. Koschaker, Europa und das Römische Recht, 1947, bes. S. 60 ff.

106) Vgl. etwa W. Levison, Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters, "Aus Rheinischer und Fränkischer Frühzeit", S. 229 - 246, 1948, bes. S. 235 ff., der in diesem Zusammenhang auf die "Pamphlete" Agobards von Lyon aus der Mitte des 9. Jahrhunderts verweist.

107) Lehmann, Perioden, S. 250.

108) K. Jordan, Der Kaisergedanke in Ravenna zur Zeit Heinrichs IV. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der staufischen Reichsidee, DA 2/1938, S. 85 - 128, bes. S. 86.

109) In einem bis heute unentbehrlichen und inhaltsreichen Buch über die Publizistik des Investiturstreits hat C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., 1894, gehandelt.

110) Dazu im einzelnen W. Bauer, Die öffentliche Meinung und ihre geschichtlichen Grundlagen. Ein Versuch, 1914, bes. S. 65 ff.

111) Mirbt, Publizistik, S. 543 ff.

112) R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters, 1903, S. 22.

113) C. Erdmann, Die Anfänge der staatlichen Propaganda im Investiturstreit, HZ 154/1936, S. 491 - 512, S. 503 ff.

114) Erdmann, Propaganda, S. 504.

115) Etwa Manegoldus ad Gebehardum liber, MGH, Lib. de lite I, S. 311, 13 ff.: "Qui denique libellus quia ab illis pro autentico et iam cum canonizato undique circumfertur, immo pene per omnes plateas et andronarum recessus ad ecclesie ludibrium propalatur, cum in manus etiam nostras devenisset, nunc ab eisdem destructi nostri monasterioli quondam prepositus Harmannus meae fatuitati id obediencie iniunxit, ut eisdem literis obviare susciperem et canonico rigore enervare curarem, indignum, ut credo, existimans, quemquam gravioris propositi vel sevioris indolis his neniis fatigari, et ecclesie gloriosus, adversariis turpius, per iuvenem et pene idiotam hasce vanitates evacuari". - Zum ganzen vgl. Mirbt, Publizistik, S. 129 ff.

116) K. Pivec, Studien und Forschungen zur Ausgabe des Codex Udalrici II, Der Codex Udalrici und die Kanzlei Heinrichs V., MIÖG 46/1932, S. 257 - 342, bes. S. 337 ff.

117) So z.B. B. Kumsteller, Der Bruch zwischen "Regnum" und "Sacerdotium" in der Auffassung Heinrichs IV. und seines Hofes vom 23. April 1073 bis 24. Januar 1076, 1912, bes. S. 81; ich glaube auch nicht, daß man A. Reinke, Die Schuldialektik im Investiturstreit, Eine geistesgeschichtliche Studie, Diss. 1937, folgen kann, wenn er im Investiturstreit den "Angriff des römischen Geistes auf die "unitas" der Deutschen" sieht. Bes. S. 31.

118) Davor warnt bes. J. Spörl, Wandel des Welt- und Geschichtsbildes im 12. Jahrhundert. Zur Kennzeichnung der hochmittelalterlichen Historiographie, in "Unser Geschichtsbild" 1955, S. 99 ff., bes. S. 101: "Es ist zweifellos auch historisch sinnwidrig, wollte man mit modernen Fragestellungen einem früheren Zeitraum geistesgeschichtlich beikommen; sie können höchstens als Hilfsmittel zum Sichtbar-Machen des Andersartigen, nicht aber zum Aufzeigen der eigentlichen geschichtlichen Phänomene dienen".

119) K. Bosl, Das Hochmittelalter in der deutschen und europäischen Geschichte. HZ 194/1962, S. 529 - 567, bes. S. 553.

120) Lehmann, Perioden, S. 250.

121) P. Lehmann, Die Vielgestalt des 12. Jahrhunderts, HZ 178/1954, S. 225 - 250, bes. S. 228.

122) Lehmann, Die Vielgestalt, S. 228, ebenso K. Bosl, Das Hochmittelalter, S. 553 ff.

123) J. Spörl, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts, 1935, S. 73.

124) M. Grabmann, Die Geschichte der Scholastischen Methode, I, 1909, S. 216.

125) G. Ladner, Theologie und Politik vor dem Investiturstreit, Abendmahlstreit, Kirchenreform, Cluny und Heinrich III., Veröff. d. österr. Inst. f. Geschichtsforschung, hrsg. v. H. Hirsch, 1936, z.B. S. 85. - K. Bosl, Gregor VII. und Heinrich IV. ... in "Die Europäer und ihre Geschichte", hrsg. v. L. Reinisch, 1961, S. 19 - 37, bes. S. 21: "An der Wiege dieses geistig politischen Ringens erkennen wir heute mehr denn früher in der Frühscholastik die Anfänge einer europäischen "Rationalität", - oder O. Brunner, Das Problem einer europäischen Sozialgeschichte, HZ 177/1954, S. 469 - 494, bes. S. 481.

126) Grabmann, Schol. Methode, I, S. 219.

127) Grabmann, Schol. Methode, I, S. 220 ff.

128) Grabmann, Schol. Methode, I, S. 223.

129) So auch L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises, Beiträge zur Geschichte der Phil. und Theol. d. Mittelalters, Bd. 34, hrsg. v. M. Grabmann, 1937, S. 11.

130) K. Bosl, Das 12. Jahrhundert in Bayern, Besprechung von P. Classens Buch über Gerhoch von Reichersberg, ZBLG 25/1962, S. 202-214, bes. S. 207.

131) Als Quelle zur Bedeutung von Bec Ordericus Vitalis in seiner Kirchengeschichte ("Orderici Vitalis Historiae Ecclesiasticae Libri tredecim"), ed. A. le Prevost, 1840-1855, an verschiedenen Stellen, vgl. J. Spörl, Grundformen, S. 68. - Über das Kloster Bec im besonderen H. Böhmer, Kirche und Staat, a. v. O. - A. F. Leach, The Schools of Medieval England, 1916, S. 96 ff. - W. Holtzmann, Zur Geschichte des Investiturstreits (Englische Analekten II), NA 50/1935, S. 246-319, bes. S. 247. - H. Sproemberg, Beiträge zur französisch-flandrischen Geschichte, I, 1931, S. 50 ff.

132) Lehmann, Die Vielgestalt, S. 239.

133) C. Erdmann, Studien zur Briefliteratur Deutschlands im 11. Jahrhundert, Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde (MGH) I, 1938, bes. S. 202 - 224.

134) Erdmann, Studien zur Briefliteratur, S. 16 ff. sowie C. Erdmann, Die Bamberger Domschule im Investiturstreit, ZBLG 9/1936, S. 1 - 46. - Weiter P. Classen, Zur Geschichte der Frühscholastik in Österreich und Bayern, MIÖG 67/1959, S. 249 - 277.

135) Grabmann, Schol. Methode, II, 1911, S. 13 ff. - Die Art und Weise, wie der magister seine lectio vorgenommen hat, läßt sich an den Glossen des 12. Jahrhunderts zur Heiligen Schrift etwa ganz gut rekonstruieren.

136) So sind in der Hildesheimer Domschule schon für das 10. und 11. Jahrhundert solche Disputierübungen nachweisbar. Vgl. Grabmann, Schol. Methode, II, S. 17.

137) Grabmann, Schol. Methode, II, S. 20 ff.

138) Grabmann, Schol. Methode, II, S. 112 ff.

139) K. Schilling, Geschichte der Philosophie, I, 1943, S. 336 ff. - Vgl. auch K. Bosl, Das 12. Jahrhundert in Bayern, S. 209: "Für die Originalität der philosophisch theologischen Diskussion des 12. Jahrhunderts wie für die Gesamtphysiognomie des Jahrhunderts gilt die Feststellung, daß Literaturwerke damals ebenso wenig wie Kunstwerke grundsätzlich die Leistung des Individuums waren".

140) Grabmann, Schol. Methode, II, S. 86 ff.

141) Grabmann, Schol. Methode, I, S. 266 ff. - Zu Anselm neuerdings R. W. Southern, Saint Anselm and his Biographer, A Study of Monastic Life and Thought 1059-1130, 1963.

142) Grabmann, Schol. Methode, II, S. 108.

143) C. Erdmann, Deutsches Mittelalter I, Die Briefe Heinrichs IV., 1937, S. 2. - Ebenso Ott, Untersuchungen zur Briefliteratur, S. 2.

144) Erdmann, Studien zur Briefliteratur, S. 6.

145) Erdmann, Die Anfänge der staatlichen Propaganda, S. 509.

146) Ott, Untersuchungen, S. 6.

147) So setzten sich auch Kanonisten wie Ivo von Chartres, die Sinn für praktische Gegebenheiten besaßen, am besten durch. Vorher hatte lange Zeit das Dekret Bischof Burchards von Worms weite Geltung und fand sich zumindest in Auszügen in vielen Bibliotheken. Vgl. O. Meyer, Dekret des Bischofs Burchard von Worms, III: Überlieferung und Verbreitung des Dekrets des Bischofs Burchard von Worms, ZRG, KA 24/1935, S. 141 - 183.

148) H. Barion, Artikel Kirchenrecht in RGG, III, 1959^3, S. 1510-1515, bes. S. 1511.

149) Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum, Libri XX, hrsg. v. W. M. Lindsay, 2 Bände, 1957^2.

150) Zum Decretum Gratiani vgl. neuerdings L. Buisson, Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter, 1958, S. 17 ff.

151) [illegible]n, in RGG, III, S. 1512.

152) Vgl. A. Stickler, zu dem Begriff "Kanonistik" in Lex. f. Theol. u. Kirche, V, 1962^2, S. 1289 - 1302, bes. S. 1293.

153) Erdmann, Studien zur Briefliteratur, S. 5.

154) Cantor, Church, S. 176.

155) Williams, Anonymous, S. 24 ff.

156) Funk, Anonymus, S. 257.

157) MGH, Libelli de lite, III, I, Nr. 25 der ganzen Sammlung, S. 645 ff.

158) MGH, L. d. l., III, S. 645/46, Z. 1 ff. (Was in den Libelli de lite der Monumenta ediert ist, wird von jetzt ab nur mehr nach Seitenzahl und Zeile angegeben!).

159) 646, 6 ff.

160) Mirbt, Publizistik, S. 239-342 ganz allgemein; vgl. auch A. Fliche, La Reforme Gregorienne, III: L'opposition Antigregorienne, Spicilegium Sacrum Lovaniense 16/1937, bes. S. 34 ff.

161) 646, 13 ff.

162) 1. Kor. 7, 9. 646, 27 ff.

163) Böhmer, K. und St., S. 222.

164) 646, 32 ff.

165) 647, 12 ff.

166) Funk, Anonymus, S. 258. - J. Spörl, Augustinus-Schöpfer einer Staatslehre? - HJb 74/1954, S. 62 - 78, weist darauf hin, daß Augustinus wegen seiner oft nicht eindeutigen Ausdrucksweise im Mittelalter vielfach nicht richtig verstanden wurde. - Darauf kommen wir noch zurück!

167) 647, 38 ff.

168) 647, 40 ff.

169) 648, 6 ff.

170) 648, 2 ff.

171) 648, 13 ff.

172) 648, 33 ff.

173) Hierüber herrscht Einstimmigkeit, zustimmend auch Funk, Anonymus, S. 258.

174) Man kann hier Anklänge an "De continentia clericorum" des Pseudo-Udalrich feststellen, MGH, L. d. l, I, S. 255 - 260.

175) Böhmer, Kirche u. Staat, S. 222. - Ein interessantes Schlaglicht darauf, wie die geforderte Ehelosigkeit der Geistlichen bisweilen gehandhabt wurde, wirft eine Bemerkung bei Adam von Bremen (Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum, ed. B. Schmeidler, 1917, 3. Aufl., S. 172), auf die R. Buchner (Die politische Vorstellungswelt Adams von Bremen, Archiv für Kulturgeschichte XLV, 1963, S. 15 - 59, bes. S. 19), hingewiesen hat: Der Erzbischof beschwor Geistliche, die das Keuschheitsgelübde nicht einzuhalten vermöchten, was Sache der Vollkommenen sei, doch wenigstens das Band der Ehe zu achten, was wohl heißt, sich nicht mit verheirateten Frauen einzulassen.

176) MGH. L.d.l., III, S. 649 - 55. Von dieser Schrift gibt es 2 Fassungen, eine kürzere und eine längere; letztere liegt Böhmers Edition zu Grunde.

177) Weil hier von Konkubinen die Rede ist, glaubte Böhmer einen Gesinnungswandel des Autors annehmen zu müssen, da dieser sich mit diesem Ausdruck dem Verdammungsurteil über die Priestersöhne angeschlossen habe. Davon kann natürlich keine Rede sein. Vielmehr gibt der Autor nur die allgemein übliche Ausdrucksweise, die zu seiner Zeit sicherlich nicht denselben üblen Beigeschmacj hatte wie heute, wider. - Vgl. auch Scherrinsky, Untersuchungen, S. 103.

178) 649, 16 ff.

179) 649, 18 ff.

180) 649, 29 ff.

181) 650, 6 ff.

182) J. Spörl, Das Alte und das Neue im Mittelalter. Studien zum Problem des mittelalterlichen Fortschrittsbewußtseins, HJb 50/1930, S. 297-341 und 498-524, bes. S. 314.

183) F. Kern, Recht und Verfassung im Mittelalter, HZ 120/1919, S.1 - 79.

184) 650, 10 ff., nach Gen. 1, 26

185) 650, 24. Man beachte die völlig gleiche Argumentation im vorhergehenden Stück, 647, 40 ff.

186) 651, 1 ff.

187) Spörl, Grundformen, S. 82.

188) 651, 3 ff.

189) 651, 17 ff.

190) 651, 37 ff.

191) Spörl, Das Alte und das Neue, S. 299.

192) 652, 26 ff.

193) 652, 41 ff.

194) 653, 19 ff. Die Unterscheidung "per naturam" und "per gratiam" begegnet uns noch mehrfach, bes. in dem Königstraktat.

195) 653, 44 ff.

196) 654, 3 ff.

197) 654, 12 ff.

198) 654, 16-24.

199) Vgl. auch Funk, Anonymus, S. 259.

200) 655, 7 ff.

201) 655, 29.

202) 655, 30-37.

203) MGH, L.d.l., III, Nr. IV, S. 667, 39 ff. - Zu dem Titel bes. M. Maccarone, Vicarius Christi, Storia del Titulo Papale, 1952, der bes. die Entwicklung aufzeigt, wie im 12. Jahrhundert der Titel "Vicarius Christi" immer mehr auf den Papst eingeschränkt wurde, S. 91 ff.

204) 655, 38 ff.

205) A. Fauser, Die Publizisten, S. 131 ff.

206) Das betont Böhmer, Kirche und Staat, an vielen Stellen; hierzu auch Funk, Anonymus, S. 258.

207) M. Grabmann, Augustins Lehre vom Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken, in "Mittelalterliches Geistesleben", Abh. z. Gesch. d. Schol. u. Mystik, II, 1936, S. 35 - 62, bes. S. 36.

208) Grabmann, ebenda, S. 44.

209) "De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio", S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia, 6 Bde., bes. II, S. 245 - 88, hier bes. S. 250. c. 3, hrsg. v. F.S. Schmitt, 1940 (1946).

210) Fliche, L'opposition Antigrégorienne, S. 36 ff.

211) Funk, Anonymus, S. 259. - Fauser, Publizisten, S. 133.

212) Das hat bes. G. Tellenbach, Die Bedeutung des Reformpapsttums für die Einigung des Abendlandes, Studi Gregoriani II, 1947, S. 125-149, gezeigt.

213) F. Heer, Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert, 1949, bes. S. 58.

214) Vgl. etwa K. Bosl, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft im deutschen Mittelalter, in Gebhardt-Grundmann, Handbuch der deutschen Geschichte, I,

1954, 8. Aufl., S. 584-684, bes. Kap. 239, S. 636 ff., der in dem Beginn der Gottesfriedensbewegung den Beginn einer Nivellierung sozialer Unterschiede heraufkommen sieht, "da alle, besonders der politisch, sozial und wirtschaftlich führende Adel, unter das gleiche Gesetz gestellt wurden und der Wahrer des Friedens in eine Beziehung zu allen, auch den Bauern und Bürgern, treten konnte, die bislang durch Grundherrschaft und Vogtei von ihm, dem Träger der obersten Staatsgewalt, getrennt waren".

215) Zur Abstammung Gregors VII. im Überblick P. E. Schramm, Das Zeitalter Gregors VII. Ein Bericht über die ersten Bände der Studie Gregoriani in "Göttingische Gelehrte Anzeigen 207/1953, S. 62 ff., bes. S. 66 ff.: Kap. Hildebrand-Gregor als Mensch.

216) Böhmer, Kirche und Staat, S. 225.

217) "Defensio pro filiis presbyterorum", MGH, L. d. l., III, S. 580-583.

218) "Theobaldi Stampensis epistola ad Roscelinum", MGH, L. d. l., III, S. 604-607. - Zu beiden Stücken im einzelnen Böhmer, Kirche und Staat, S. 163 ff.

219) Im Anschluß an sein Buch, The Growth of Papal Government in the Middle Ages, 1955.

220) F. Kempf, Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt. Eine Auseinandersetzung mit W. Ullmann, Misc. Hist. Pont. XXI, 1959, S. 117 - 169.

221) Ullmanns These zusammengefaßt bei Kempf, S. 135.

222) Kempf, Die päpstliche Gewalt, S. 136.

223) So auch die Kritik der Forschung an Ullmann, die sich im wesentlichen an Kempf anschloß. In grundlegenden Punkten mit Ullmann nicht übereinstimmen Th. Schieffer, HJb 76/1956, S. 325 ff., H. M. Klinkenberg, ZRG, KA 42/1956, S. 417 ff., Th. Mayer, HZ 192/1961, S. 646 ff., R. W. Southern, EHR 281/1956, S. 635 ff., H. Barion, ZRG, KA 46/1960, S. 484 ff. widerspricht als einziger, soweit ich sehe, teilweise der These Kempfs und nimmt mehr eine Mittelstellung zwischen beiden Kontrahenten ein.

224) A. Nitschke, Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII. Eine Untersuchung über die religiösen Äußerungen und politischen Handlungen des Papstes, Studi Gregoriani V, 1956, S. 115-219. - Im wesentlichen zustimmend Kempf, Die päpstliche Gewalt, S. 151, auch H. X. Arquillière, Saint Grégoire VII, Essai sur sa conception du pouvoir pontifical, L'eglise et l'etat au Moyen-Age, 1934, Kap. V, S. 289-433, der diese Erkenntnisse für die Publizistik der Zeit Gregors VII. erbringt.

225) Vgl. Th. Myer, Papsttum und Kaisertum im Hohen Mittelalter, Werden, Wesen und Auflösung einer Weltordnung. Ein kritischer Überblick, HZ 187/1959, S. 1 - 53, bes. S. 44.

226) ed. MGH, L.d.l., III, S. 656 - 662.

227) Einleitung zu Nr. III; ebenso Funk, Anonymus, S. 262, Anm. 15 mit Verweis auf E. Caspar, Das Register Gregors VII., II, IX, 1, S. 568.

228) 656, 22-27.

229) Reg. Gregors VII., I, Satz 26, S. 207.

230) Zu dem Titel G. Tellenbach, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits, 1936, S. 199 ff.: Exkurs zur Devotionsformel "Servus servorum Dei". - Zum Ursprung dieser Formel auch W. Levison, Zur Vorgeschichte der Bezeichnung servus servorum Dei, in "Aus Rheinischer und Fränkischer Frühzeit", 1948, S. 264 - 266.

231) 656, 29-36.

232) 656, 36 - 657, 2.

233) 657, 2-21.

234) 657, 29 ff.

235) 657, 30 ff.

236) So im Ergebnis auch Funk, Anonymus, S. 262, Anm. 15.

237) 658, 1 ff.

238) Eine ganz ähnliche Wendung gebraucht übrigens auch Hincmar von Reims, MGH, Cap. II, S. 440, 8 ff.: "Qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit (Luc. 10, 16), et honorantes me honorabo (1. Reg. 2, 30); et hiqui temnunt me, erunt ignobiles, et qui vos tangit, tangit pupillam oculi mei" (Zach. 2, 8).

239) Pseudo-Isidorianae Decretales, ed. P. Hinschius, 1863 (Neudruck 1963), Epistola Clementis prima, c. 38, Epistola Anacleti tertia, c. 38 (zit. n. Böhmer, MGH, L.d.l., III, S. 658, Anm. 1). - Die Bedeutung der Pseudo-Isidorischen Dekretalen z. Z. des Investiturstreits stellen bes. heraus Ph. Funk, Pseudo-Isidor gegen Heinrichs III. Kirchenhoheit, HJb 56/1936, S. 305-330. - Daneben ist zu erwähnen J. Haller, Pseudo-Isidors erstes Auftreten im deutschen Investiturstreit, Studi Gregoriani, II, 1947, S. 91-101, sowie A. Michel, Pseudo-Isidor, die Sentenzen Humberts und Burkards von Worms im Investiturstreit, Studi Gregoriani III, 1948, S. 149-161.

240) Mirbt, Publizistik, a.v.O.

241) Böhmer vermutete dazu, daß es sich wohl kaum um den Erzbischof von Vienne gehandelt haben könne, sondern um den Erzbischof von Lyon gehandelt haben müsse. Er beruft sich auf W.Gundlach, Der Streit der Bistümer Arles und Vienne um den Primatus Galliarum III, NA XV/1890, S.233 - 292, bes. S. 260 ff., womit er - gemessen an den historischen Tatsachen - wohl recht hat. (658, Anm. 2 "immo Lugdunensem", auch Kirche und Staat, S.187). Dies ändert aber nichts an der Tatsache, daß es im Text eben Vienne heißt. - Zu dem ganzen Primatsstreit A.Becker, Studien zum Investiturproblem in Frankreich, Schriften der Universität des Saarlandes, 1955, bes. S. 69 ff.

242) 658, 11-19.

243) 658, 25-33.

244) 658, 34 ff.

245) Böhmer, Kirche und Staat, S.133, sowie Z.N.Brooke, The English Church and the Papacy from the Conquest to the Reign of John, 1931 (Neudruck 1952), S. 131.

246) Nitschke, Die Wirksamkeit Gottes, S. 200.

247) Funk, Anonymus, S. 262, Anm.15 unter Verweis auf J.Sägmüller, Die Visitatio liminum apostolorum bis Bonifaz VIII., Theol.Quartalschrift 82, S.62 ff., bes. S. 93.

248) Tellenbach, Libertas, S. 28 ff.

249) 659, 15 ff.

250) 659, -30.

251) Williams, Anonymous, S. 102 ff.

252) 660, 1-13.

253) 660, 18-24.

254) 660, 29 ff.

255) 660, 39 ff.

256) Dieser Kirchenbegriff aus dem "Hohen Lied", dem Lied der Lieder Salomons, begegnet uns auch in dem Königstraktat und findet sich nach Funk, Anonymus, S.260, Anm.14 in der Literatur des 11. und 12. Jahrhunderts fast in allen Texten, die von der Kirche handeln.

257) 660, 45 - 661, 2.

258) Vgl. hierzu J. Spörl, Grundformen, S. 84.

259) 661, 3 ff.

260) 661, 12 ff.

261) Hierzu bes. J. Spörl, Grundformen, S. 51-72. - H. Wolter, Ordericus Vitalis, Ein Beitrag zur kluniazensischen Geschichtschreibung, 1955.

262) "Orderici Vitalis Historiae Ecclesiasticae Libri tredecim, ed. A. le Prevost, IV, 300 und II, 313-315.

263) 661, 25.

264) 661, 26 ff.

265) Vgl. Nr. II der in den L. d. l., III, edierten Stücke, S. 653, 44 ff.

266) Funk, Anonymus, S. 262, Anm. 15.

267) Überschrieben "De una ecclesia", ed. Böhmer, Kirche und Staat, S. 437 - 449.

268) Kirche und Staat, S. 439.

269) K. u. St., S. 440.

270) K. u. St., S. 441.

271) K. u. St., S. 442.

272) So im Ergebnis auch Funk, Anonymus, S. 260 ff.

273) K. u. St., S. 443.

274) Nach Böhmer, K. u. St., S. 186, handelt es sich um den "Catalogus provinciarum", das sei, wie der Zusammenhang ergebe, die notitia Galliarum oder eine wohl aus der Karolingerzeit herrührende Bearbeitung derselben, auf die sich die Kirche von Lyon berufe.

275) Darauf also legt der Autor besonderen Wert, daß wohl die ganze Kirchenprovinz Lyon als im Range höher stehend, das heißt in dem "catalogus" an früherer Stelle angeführt ist, nicht aber Erwähnung findet die "civitas", also die Bischofsstadt Lyon. - Vgl. hierzu W. Schlesinger, Burg und Stadt, "Aus Verfassungs- und Landesgeschichte", Festschrift f. Th. Mayer, I, 1954, S. 97 ff., bes. S. 143, sowie W. Schlesinger, Städtische Frühformen zwischen Rhein und Elbe, "Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens", Vorträge und Forschungen IV, 1955/56, S. 297 ff., bes. S. 297.

276) K. u. St., S. 444.

277) Daß hier einmal mehr Augustinus Pate stand mit seiner Scheidung in civitas Dei und civitas terrena, scheint nicht ausgeschlossen. Vgl. Sancti Aurelii Augustini, De Civitate Dei, CCSL, XLVII und XLVIII. - Daß Augustinus im Mittelalter vielfach mißverstanden wurde, führt bes. Spörl, Augustinus, aus. - Vgl. auch Tellenbach, Libertas, S. 36, Anm. 46: "Diejenigen sind im Recht, die in Augustins civitas Dei keine Staats- und Gesellschaftslehre in unserem Sinne suchen, sie vielmehr für eine Betrachtung der Menschheit und menschlicher Dinge unter metaphysischer und eschatologischer Sicht halten".

278) K. u. St., S. 445.

279) K. u. St., S. 446. Böhmer, S. 186, meint, daß dieses Privileg auf der Synode von Clermont zur Verlesung kam. "Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß "Arumnense" ein Schreibfehler für "Avernense" ist, und somit der Traktat sich gegen die auf dem großen Konzile von Clermont am 1. Dezember 1095 zu Gunsten Lyons erlassene Bulle richtet". - Funk, Anonymus, S. 260, spricht hier mit Recht von einer Konjektur.

280) K. u. St., S. 447.

281) Migne PL, 77, 34, Sec. pars, Cap. VI. - Diese Stelle findet sich übrigens wörtlich auch in dem sogenannten "Privilegium maius" Leos VIII. MGH, Const. I, Legum Sectio IV, S. 672, 33 f.: "Homo enim brutis animalibus, non autem hominibus ceteris natura prelatus est, ut ab animalibus, et non ab homine timeatur. Sed contra naturam superbire ab equali velle timeri".

282) K. u. St., S. 448.

283) K. u. St., S. 449.

284) Scherrinsky, Untersuchungen, S. 40.

285) Scherrinsky, Untersuchungen, S. 48.

286) Vgl. hierzu P. de Lapparent, Un precurseur de la Réforme anglaise, S. 154. Böhmer, K. u. St., S. 256: "Kulturgeschichtlich als Erzeugnis der religiösen Bewegung zur Zeit des 1. Kreuzzugs ist die Lehre vom Primat der Kirche von Jerusalem recht interessant, aber nur von augenblicklichem Wert". - Zu der Bedeutung Jerusalems im Mittelalter ganz allgemein S. Mähl, Jerusalem in mittelalterlicher Sicht, in "Die Welt als Geschichte" 22/1962, S. 11-26.

287) Nr. XII, ed. Böhmer, K. u. St., S. 457-462, vgl. zu diesem Stück bes. W. Ullmann, Die Machtstellung des Papsttums, S. 574.

288) K. u. St., S. 458.

289) K. u. St., S. 459.

290) K. u. St., S. 460.

291) K. u. St., S. 461.

292) K. u. St., S. 461 ff. Diese ungewöhnliche Form "Jerosdimitanae" findet sich bei Böhmer, a.a.O.

293) Nr. XXIIIa, ed. K. u. St., S. 475-477.

294) So Böhmer, K. u. St., S. 251 und im Anschluß daran auch Scherrinsky, Untersuchungen, S. 84.

295) K. u. St., S. 477.

296) ed. Williams, Anonymous, S. 234-236.

297) Williams, Anonymous, S. 235.

298) Williams, Anonymous, S. 236.

299) Nr. VIII, ed. Böhmer, K. u. St., S. 452. - Cantor, Church, S. 244, vermeint aus diesem Stück "gregorianische" Gedanken herauslesen zu können, während Böhmer, K. u. St., S. 179 und Scherrinsky, Untersuchungen, S. 53 darin einen Angriff gegen die Exkommunikationspraktiken der römischen Päpste sehen. Beide Ansichten dürften den Kern der Sache kaum treffen, dazu sind die Ausführungen zu wenig faßbar und zu unbestimmt. - Vgl. W. Baer, Kritische Anmerkungen zum sogenannten Anonymus von York --- demnächst.

300) Nur bruchstückweise ediert, erster Teil MGH, L.d.l., III, VI, S. 686-687, zweiter Teil Böhmer, K.u.St., S. 478-480, ist Nr. XXIX. der ganzen Sammlung.

301) 686, 38.

302) 687, 1 ff. Was "apostolicus" bedeuten soll, ist in einem anderen Stück beschrieben, MGH, L.d.l., III, V, 680, 19 ff. Darauf ist noch zurückzukommen!

303) ed. Böhmer, K.u.St., S. 469 ff. Dieser Gedanke auch in dem Königstraktat der Sammlung, 671, 36: "Reddite potestati, non personae". - Dieser Unterschied zwischen Amt und Person ist im übrigen durchaus üblich, vgl. Tellenbach, Libertas, S. 62.

304) 687, - 16.

305) Hier endet Böhmers Edition in den Monumenta.

306) Zu dem Suprematsstreit zwischen York und Canterbury vgl. die Studie von M. Dueball, Der Suprematstreit zwischen den Erzdiözesen Canterbury und York 1070-1126. Ein Beitrag zur Geschichte der englischen Kirche im Zeitalter des Gregorianismus, 1929. - Dazu auch Cantor, Church, passim, Z. N. Brooke, The English Church and the Papacy, passim, ferner Southern, Saint Anselm, bes. S. 135 ff.

307) K. u. St., S. 480.

308) K. u. St., S. 436/37.

309) Reg. Gregors VII., I, S. 206. - Nach G. B. Borino, Un' ipotesi sul 'dictatus Papae' di Gregorio VII, Archivio della R. Deputazione Romana di storia patria, 67, 1944, ist der DP nicht ein Entwurf oder ein Programm, sondern der Index einer einmal bereits vorhandenen, jedoch nicht erhaltenen Kanonessammlung, die sich auf die Rechte des Papstes beschränkte und vielleicht in Zetteln bestanden haben mag. - Daran anknüpfend K. Hofmann, Der Dictatus Papae Gregors VII. als Index einer Canonessammlung, Studi Gregoriani I, 1947, S. 531-537. - Vgl. weiter R. Morghen, Ricerche sulla formazione del registro di Gregorio VII. Bulletino dell' Instituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano 73/1962, S. 1-40.

310) H. Zimmermann, Papstabsetzungen des Mittelalters. Vierter Teil: Ergebnisse, Folgerungen und Nachwirkungen, MIÖG 72/1964, S. 74-109, bes. S. 74. - W. Ullmann, Cardinal Humbert and the Ecclesia Romana, Studi Gregoriani IV, 1952, S. 111-127, bes. S. 118.

311) Dazu im einzelnen Ullmann, Cardinal Humbert, S. 111 ff.

312) Victor Wolf v. Glanvell, Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit, 1905.

313) ed. P. E. Schramm, Kaiser, Dom und Renovatio, II, 1929, S. 129. - Dazu auch Zimmermann, Papstabsetzungen, Teil IV, S. 77 ff.

314) Ullmann, Cardinal Humbert, S. 115 ff.

315) Ullmann, Cardinal Humbert, S. 123.

316) Etwa W. Ullmann, Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists, 1949, S. 156 ff. - oder B. Tierney, Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism, 1955.

317) Reg. Gregors VII., S.207. - A.Michel, Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform, Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde (MGH) 7, 1943, bes. S. 32.

318) S.Löwenfeld, Der Dictatus Papae und eine Überarbeitung desselben im 12. Jahrhundert, NA 16/1891, S.198-202. - Dazu B.Jacqueline, A propos des Dictatus papae: les auctoritates apostolic sedis d'Avranches. Revue historique de droit français et étranger IV, 34/1956, S.569-574.

319) Vgl. Ullmann, Cardinal Humbert, S.126, der übrigens den Dictatus von Avranches früher als bisher, nämlich an den Anfang von Gregors VII. Pontifikat setzen will.

320) Summa ad Dist. 63, c. 23 (zit. nach Ullmann, Cardinal Humbert, S.125).

321) Auch beim Papst unterschied man zwischen Amt und Person. Dabei wurde auf die von Pseudo-Isidor übernommene Stelle aus Ennodius hingewiesen, wo es heißt, Petrus habe die ewige Gabe seiner Verdienste mit dem Erbe der Unschuld seinen Nachfolgern hinterlassen; Ennodius, liber pro synodo (Auct. Ant. VII, 52, auch aufgenommen in das Decretum Gratiani (c.1, D. 40), vgl. Tellenbach, Libertas, S. 62.

322) Reg. Gregors VII., S.207, vgl. Funk, Anonymus, S. 266.

323) Böhmer, K. u. St., S. 437.

324) Funk, Anonymus, S. 267.

325) Scherrinsky, Untersuchungen, S. 35.

325a) Vgl. W.Baer, Kritische Anmerkungen.

326) Darüber im einzelnen bes. H.Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik mit Anhang: Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter, 1961 (Neudruck) a.v.O., - weiter Ilarino da Milano, Le eresie popolari del secolo XI nell' Europa occidentale, Studi Gregoriani II, 1947, S.43-89.

327) Bes. P.Classen, Gerhoch von Reichersberg, Eine Biographie mit einem Anhang über ihre Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie, 1960, bes. S. 50, welcher meint, Gerhoch sei unter anderem wohl deshalb nicht auf die Bahn Arnolds von Brescia geraten, weil ihm

die Gabe der mitreißenden Volkspredigt gefehlt habe; freilich habe ihn auch das Kirchenrecht daran gehindert, den konsequenten Weg des Ketzers zu befolgen. - Vgl. auch K. Bosl, Das 12. Jahrhundert in Bayern, ZBLG 25/1962, S. 207.

328) J. Spörl, Bernhard von Clairvaux oder das Problem historischer Größe, in "Unser Geschichtsbild", hrsg. v. K. Rüdinger, 1954, S. 113-131, bes. S. 125 ff.

329) Dazu bes. Grundmann, Religiöse Bewegungen; - Ilarino da Milano, La eresie; - A. Borst, Die Katharer, Schriften der Monumenta Germaniae Historica 12, 1953.

330) Grundmann, Religiöse Bewegungen, S. 18 ff.

331) MGH, L. d. l., III, V, S. 680-686.

332) 680, 19 ff.

333) Isidori Hispalensis ep. Et. sive orig., I, lib. VII, c. IX, 1.

334) 680, 81.

335) Vgl. MGH, L. d. l., III, S. 658, 30 ff.

336) 681, 15 ff.

337) F. Heer, Aufgang Europas, S. 192: "In seiner Kritik der römischen Zustände erweist sich Bernhard als radikaler asketischer Spiritualist, Abälard, Arnold und die Spiritualen und Fraticellen des 13. Jahrhunderts können nicht schärfer als er eine evangelische Reform der Kirche fordern".

338) Spörl, Bernhard, S. 125.

339) Spörl, Bernhard, S. 126, wo die drei wesentlichen Mißstände an der Kurie zusammengefaßt dargestellt sind; - vgl. auch Heer, Aufgang Europas, S. 193 ff. - Zu der Kritik an den römischen Verhältnissen mit weiteren Belegen siehe auch Spörl, Grundformen, S. 69.

340) Spörl, Bernhard, S. 126.

341) "De consideratione", MPL 182, 757 ff.

342) 681, 22 ff.

343) 681, 38.

344) Vgl. dazu O. Vehse, Bistumsexemtionen bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts, ZRG, KA 26/1937, S. 86-140.

345) Neben unserem Schriftstück fordert z.B. der sog. "Liber de unitate ecclesiae conservanda" die Unterordnung der Klöster unter die Bischöfe, vgl. K.Pellens, "Unitas ecclesiae" im sogenannten Liber de unitate ecclesiae conservanda, Freiburger Geschichtsblätter, Festschrift f. H.Foerster, 52/1963/64, S. 14-37, bes. S. 28.

346) H.Götting, Die klösterlichen Exemtionen in Nord- und Mitteldeutschland vom 8. bis zum 15. Jahrhundert, AUF XIV/1936, S.105-187, bes. S.186: "Bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts gelang es der Kurie in keinem Fall, ein deutsches Kloster aus seinem Diözesanverband zu lösen".

347) Zu dieser Frage Th.Mayer, Fürsten und Staat, Studien zur Verfassungsgeschichte des deutschen Mittelalters, 1950, bes. S. 110 ff.

348) "De consideratione", MPL 182, 828 ff., vgl. Spörl, Bernhard, S.126; auch Heer, Aufgang Europas, S. 195 ff.

349) Siehe Spörl, Bernhard, S.126.

350) Dazu bes. J.F.Lemarignier, Etude sur les privileges d'exemtion et de jurisdiction ecclesiastique des abbayes normandes depuis les origines jusqu'en 1140, Archives de la France monastique, XLIV, 1937, S.196 ff.

351) 682, 13 ff.

352) 682, 32 ff.

353) 683, 3 ff.

354) In Nr. III, überschrieben "De privilegiis peculiaribus", ed. Böhmer, K. u. St., S. 449-452 und in Nr.27 (ohne Überschrift), ed. Scherrinsky, Untersuchungen, S. 150.

355) Nr. XXVII des Kodex.

356) 684, 5 ff.

357) 684, 28 ff.

358) Vgl. O.Greulich, Die kirchenpolitische Stellung Bernolds von Konstanz, HJb 55/1935, S.1-54, S.45 oder S.44: "Er (Bernold) mußte es doch erleben, daß die Kirche immer mehr durch die Gebannten in Bedrängnis kam, ihr schließlich nur noch vier Bischöfe im Deutschen Reich übrigblieben, viele sogar freiwillig zu den Gebannten übertraten, so daß die Verzweiflung der Frommen immer größer ward, ja sogar einige der Begeistertsten unter ihnen selbst der kirchlichen Sache untreu wurden".

359) Darauf ist ausführlich einzugehen.

360) Vgl. Tellenbach, Libertas, S. 90.

361) F.J.Schmale, Papsttum und Kurie zwischen Gregor VII. und Innozenz II., HZ 193/1961, S.265-285, bes. S.285: "Weil er (Gregor VII.) mit den Prinzipien, auf denen die damalige Welt beruhte, völlig Ernst zu machen begann, gab er den Anstoß zur Auflösung der einen ecclesia in Kirche und Staat". - Im Ergebnis ganz ähnlich F.Kempf in seiner Gegenkritik an H. Barion, Zur politischen Lehre der früh- und hochmittelalterlichen Kirche. Eine Auseinandersetzung mit H.Barion, ZRG, KA 78/1961, S.305-319, bes. S.307: "Sobald Gregor VII. das geistliche politische Wollen für sich beanspruchte und ihm das weltlich-politische Wollen radikal zu unterstellen suchte, war es um die alte, einer primitiveren Kulturstufe gemäße Einheit geschehen".

362) Tellenbach, Libertas, wobei die Forderung nach "libertas ecclesie" als Ziel der Gregorianer zu fassen sei als Herstellung der rechten Weltordnung im Geiste des priesterlich-sakramentalen Hierarchieprinzips.

363) Schmale, Papsttum und Kurie, S. 265.

364) K.Jordan, Der Kaisergedanke in Ravenna, bes. S. 86. - A.Mayer-Pfannholz, Die Wende von Canossa, Eine Studie zum Sacrum Imperium, Hochland 30/1933, S.385-404.

365) 684, 43 ff. A.Thiel, Epp.Rom.pont.genuinae I, ep. 12, c. 2, S. 351, 1868, auch C.Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus, S.67, 1911, 3.Aufl.

366) Dazu E.Caspar, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, II: Das Papsttum unter Byzantinischer Herrschaft, 1933, S.64 ff. mit S. 753 ff. - W.Ensslin, Auctoritas und Potestas. Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I., HJb 74/1954, S.661-668.

367) L.Knabe, Die Gelasianische Zweigewaltentheorie, S.13; - vgl. auch Tellenbach, Libertas, S.16, der die "auctoritas" als moralische Kraft im römischen Staatsleben bezeichnet: "Die auctoritas wirkt nur da, wo man sie ihr freiwillig unterordnet".

368) Th.Mayer, Die Ausbildung der Grundlagen des modernen Staates im hohen Mittelalter, HZ 159/1939, S.457-487.

369) Th.Mayer, Fürsten und Staat, S. 1 ff.

370) K.Bosl, Würzburg als Reichsbistum. Verfassungsgeschichtliche Grundlagen des staufischen Reichskirchenregiments, "Aus Verfassungs- und Landesgeschichte", Festschr.f. Th.Mayer, I, 1954, S.161 ff., bes. S.163.

371) Deutsches Mittelalter I, S. 18 ff., vgl. Schmale, Papsttum und Kurie, S. 266.

372) Schmale, Papsttum und Kurie, S. 267.

373) Schmale, Papsttum und Kurie, S. 270.

374) Nitschke, Die Wirksamkeit Gottes, S. 190.

375) Reg. Gregors VII., VII, 25, S. 505.

376) Reg. Gregors VII., IV, 2, S. 296 und VIII, 21, S. 555.

377) MPL 149, 533, XIII, Nr. 14; vgl. A. Stickler, Il potere coattivo materiale della chiesa nella Riforma Gregoriana secondo Anselmo di Lucca, Studi Gregoriani II, S. 235-285. - Auch C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 1935 (Neudruck 1955), bes. S. 225 ff.

378) 685, 11 ff.

379) 685, 19 ff.

380) 685, 37.

381) 685, 41; vgl. 667, 40-668, 5. - Böhmer, K. u. St., S. 233, vermeinte einen Widerspruch zwischen dem Investiturbegriff in dem Königstraktat (S. 667, 41 ff.) und unserem Stück feststellen zu müssen, da nur in dem letzteren eine klare Scheidung zwischen geistlicher und weltlicher Amtsbefugnis des Königs gezogen ist. In dem Königstraktat, meint Böhmer, könne dem König als dem Inhaber aller priesterlichen Befugnisse doch nicht nur das Verleihungsrecht aller weltlichen Besitz- und Herrschaftsrechte gegeben sein. - Dieser Ansicht widerspricht mit Recht A. Scharnagl, Der Begriff der Investitur, S. 90, der meint, daß der Autor an seinem Investiturbegriff nichts geändert, sondern lediglich die Beweisführung etwas anders gestaltet habe.

382) Auch diese Unterscheidung "per naturam" und "per gratiam" findet sich immer wieder in dem Königstraktat, worauf noch einzugehen ist.

383) 686, 2 ff.

384) 686, 10.

385) Vgl. auch Funk, Anonymus, S. 264.

386) ed. MGH, L. d. l., III, S. 662 - 679.

387) Funk, Anonymus, S. 270, der auch zum Problem der Böhmer'schen Edition Stellung nimmt.

388) F. Kempf, Das Problem der Christianitas im 12. und 13. Jahrhundert, HJb 79/1959, S.104-123, bes. S.107.

389) Kempf, Christianitas, S.107.

390) Etwa W. Ganahl, Studien zur Geschichte des kirchlichen Verfassungsrechts im 10. und 11. Jahrhundert, 1935, S. 7.

391) M.H. Krabbe, Kritische Darstellung der Staatslehre, 1930, S.41 ff.

392) P. Koschaker, Europa und das römische Recht, 1947, S.31.

393) O. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, bes. Bd.III, S.106 ff., 1881.

394) Koschaker, Europa und das römische Recht, S. 31.

395) Koschaker, Europa und das römische Recht, S.32.

396) Koschaker, Europa und das römische Recht, S.32.

397) Zur Bejahung des Staates bes. J. Spörl, Gedanken um Widerstandsrecht und Tyrannenmord im MA, in "Widerstand und Grenzen der Staatsgewalt", hrsg.v. B. Pfister und G. Hildmann, 1956, S.11 ff. Dazu auch Ph. Funk, Der Einzelne, die Kirche und der Staat im MA, Hochland, 2. Heft 1933/34, 31. Jahrgang, S.97 - 109, bes. S.98, wo er sagt: "Das Wort aus der Apostelgeschichte "Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen" ist fortan die Grundurkunde einer ganz neuen Verfassung der Gesellschaft, des Gewissensrechtes, der Gewissensfreiheit". Hierzu auch L. Biehl, Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich, Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat, 1937, S.29 ff.

398) Koschaker, S. 32.

399) L. Biehl, Das liturgische Gebet, S. 29.

400) U. Stutz, Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III., 1961^{2}, hrsg. von H.E. Feine, S.2.

401) U. Stutz, Benefizialwesen, S. 2.

402) W. Ensslin, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden, SB d. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil. hist. Abt., Heft 6, 1943, S.60.

403) Ensslin, Gottkaiser, S.26; W. Ensslin, Der Kaiser in der Spätantike, HZ 177/1954, S.449 ff., bes. S.451.

404) Ensslin, Gottkaiser, S. 28.

405) Ensslin, Gottkaiser, S. 60.

406) M. Vogelstein, Kaiseridee - Romidee und das Verhältnis von Staat und Kirche seit Konstantin, 1930, S. 92.

407) Biehl, Das liturgische Gebet, S. 36.

408) Vogelstein, Kaiseridee, S. 75.

409) Vogelstein, Kaiseridee, S. 78

410) Biehl, Das liturgische Gebet, S. 36 ff.

411) Th. Mayer, Papsttum und Kaisertum im Hohen Mittelalter. Werden, Wesen und Auflösung einer Weltordnung. Ein kritischer Überblick, HZ 187/ 1959, S. 1 - 53, bes. S. 6.

412) H.G. Beck, Byzanz. Der Weg zu einem geschichtlichen Verständnis. Saeculum V, 1954, S. 87 - 103.

413) Etwa Sulpicius Severus über Magnus Maximus, der meint, daß des Kaisers Sieg die Sicherheit seines Bewußtseins, der Gottbegnadete zu sein, verstärkt. Vgl. Ensslin, Gottkaiser, S. 65.

414) Ambrosius, ep. 17; zitiert nach Ensslin, Gottkaiser, S. 66.

415) Ensslin, Gottkaiser, S. 66, mit weiteren Belegen.

416) Ensslin, Gottkaiser, S. 68.

417) K. Voigt, Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit, 1936, S. 86.

418) Ensslin, Gottkaiser, S. 70 ff.

419) G. Tellenbach, Germanentum und Reichsgedanke im früheren Mittelalter, HJb 62 - 69, 1949, S. 109 - 135, bes. S. 118.

420) Tellenbach, Reichsgedanke, S. 118.

421) Tellenbach, Reichsgedanke, S. 118; E. Ewig, Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, in "Das Königtum", Vorträge und Forschungen III, hrsg. von Th. Mayer, 1956, S. 7 - 73, S. 8.

422) Th. Mayer, Papsttum und Kaisertum, S. 4.

423) H.E. Stier, Die geistigen Grundlagen der abendländischen Kultur, 1947.

424) G. Tellenbach, Die Bedeutung des Reformpapsttums für die Einigung des Abendlandes, bes. S. 127.

425) Koschaker, Europa und das römische Recht, S. 5.

426) Ch. Dawson, The Making of Europe; deutsche Übersetzung: Die Gestaltung des Abendlandes. Eine Einführung in die Geschichte der abendländischen Einheit, 1935. Dawson schließt sein Werk mit dem ersten christlichen Jahrtausend, was Tellenbach, Reformpapsttum, S. 127 mit Recht kritisiert.

427) Koschaker, Europa und das römische Recht, S. 2; auch G. Schnürer, Die Anfänge der abendländischen Völkergemeinschaft, 1932, bes. S. 2, mit vielen Belegen auch für die nachfolgende Zeit.

428) Ensslin, Gottkaiser, S. 81 ff.; Ullmann, Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter, S. 22 ff.; E. Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland, Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Mittelalters I, S. 16 ff.; H. Löwe, Von den Grenzen des Kaisergedankens in der Karolingerzeit, DA 14/1958, S. 345 - 374, bes. S. 360; E. Ewig, Das Bild Konstantins des Großen im frühen Mittelalter, HJb 75/1956, S. 1 ff.

429) Th. Mayer, Papsttum und Kaisertum, S. 4 ff.

430) P. E. Schramm, Die Geschichte des mittelalterlichen Herrschertums im Lichte der Herrschaftszeichen, HZ 178/1954, S. 1 - 24, bes. S. 2; sowie H. Aubin, Stufen und Formen der christlich-kirchlichen Durchdringung des Staates im Frühmittelalter. Festschrift für G. Ritter, 1950, S. 61 - 86, S. 75.

431) Th. Mayer, Papsttum und Kaisertum, S. 4 ff.

432) W. Kissling, Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo dem Großen bis Gelasius I. (440 - 496). Eine historische Untersuchung, 1921, S. 8.

433) E. Caspar, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, I: Römische Kirche und Imperium Romanum, 1930, bes. S. 430 ff.

434) E. Ewig, Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, S. 16.

435) Kissling, Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium, S. 94.

436) P. E. Schramm, Regnum und Sacerdotium im Austausch ihrer Vorrechte. Eine Skizze der Entwicklung zur Beleuchtung des Dictatus Papae, Studi Gregoriani II, S. 403 - 457, 1947, bes. S. 411; Th. Mayer, Papsttum und Kaisertum, S. 5.

437) G. Tellenbach, Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie, SB. der Akademie Heidelberg, Phil. hist. Kl. Nr. 1/1934/35, S. 9 ff.; C. Erdmann, Das ottonische Reich als Imperium Romanum, DA 6/1943, S. 412/441, bes. S. 429.

438) Kissling, Das Verhältnis von Sacerdotium und Imperium, S. 117.

439) C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 1924[4], S. 67; dazu bes. Kissling, Das Verhältnis von Sacerdotium und Imperium, S. 125 ff. mit deutscher Fassung; W. Ullmann, Die Machtstellung des Papsttums, S. 28 ff., sowie die schon früher zu den Begriffen "auctoritas" und "potestas" angeführte Literatur.

440) Schramm, Regnum und Sacerdotium, S. 411.

441) Epistolae Romanorum pontificum I. c. S. 567 in Tractatus IV; zitiert nach E. Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung, 1918, S. 151; dazu G. Tellenbach, Libertas, S. 45.

442) Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen, S. 156.

443) Ullmann, Die Machtstellung des Papsttums, S. 39.

444) Mayer, Papsttum und Kaisertum, S. 5.

445) F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie, 1954 (Neudruck), S. 22 ff.; für die römischen Kaiser hat dies, wie oben schon dargetan, W. Ensslin gezeigt.

446) H. Mitteis, Die deutsche Königswahl, ihre rechtlichen Grundlagen bis zur Goldenen Bulle, 1944[2], S. 28.

447) K. Hauck, Geblütsheiligkeit, in "Liber floridus", Festschrift für P. Lehmann, 1950, S. 187 - 240, S. 228.

448) H. Beumann, Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums, HZ 180/1955, S. 448 - 488, bes. S. 472 ff.

449) Beumann, Historiographie, S. 474; Beumann, Widukind von Korvei als Geschichtsschreiber und seine politische Gedankenwelt, in "Wege der Forschung", hrsg. von W. Lammers, 1961, S. 135-164, S. 154.

450) R. Folz, Zur Frage der heiligen Könige: Heiligkeit und Nachleben in der Geschichte des burgundischen Königtums, DA 14/1958, S. 317 - 344, bes. S. 318 ff.
Weitere Literatur etwa P. E. Schramm, Der König von Frankreich, Das Wesen der Monarchie vom 9. bis 16. Jahrhundert. Ein Kapitel aus der Geschichte des abendländischen Staates, 1939, I, S. 151 ff.; W. Schlesinger, Die Anfänge der deutschen Königswahl, ZRG, GA 66/1948, S. 381-440, bes. S. 400 ff.

451) J. Hashagen, Gottesgnadentum und Kirchenregiment im Mittelalter; Festschrift für A. Schulte, 1927, S. 171 - 178, bes. S. 171.

452) Hashagen, Gottesgnadentum, S. 173.

453) Ensslin, Gottkaiser, S. 105 ff.

454) Hashagen, Gottesgnadentum, S. 173 ff.

455) Ensslin, Gottkaiser, S. 108 ff. mit einzelnen Nachweisen.

456) G. Tellenbach, Germanentum und Reichsgedanke im früheren Mittelalter, S. 127.

457) H. Aubin, Stufen und Formen der christlich-kirchlichen Durchdringung des Staates im Frühmittelalter, Festschrift für G. Ritter, 1950, S. 61-86, bes. S. 72.

458) Aubin, Stufen und Formen der christlichen Durchdringung, S. 73.

459) Aubin, Stufen und Formen der christlichen Durchdringung, S. 75; bei der Taufe Chlodwigs in Reims verglich Gregor von Tours Bischof Remigius von Reims mit Silvester und nannte Chlodwig einen neuen Constantin, MGH, SS. rer. Mer. I, 1 es. B. Krusch und W. Levison, 1951^2, S. 77, 8 ff. "Procedit novus Constantinus ad lavacrum, deleturus leprae ... Erat autem sanctus Remigius episcopus egregiae scientiae..., sed et sanctitate ita praelatus, ut Silvestri virtutibus equatur".

460) MGH, Auct. ant. IV, S. 40; hierzu auch der Aufsatz von F. Kampers, Rex et sacerdos, HJb 45, 1925, S. 495 ff.

461) MGH, Epp. III, S. 459.

462) Aubin, Stufen und Formen der christlichen Durchdringung, S. 76.

463) Aubin, S. 78.

464) Aubin, S. 83.

465) Aubin, S. 84.

466) Dazu Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht, S. 51 mit S. 252, Anm. 104.

467) Schramm, Regnum und Sacerdotium, S. 417.

468) K. Schmitz, Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln bis zu ihrer Aufnahme in die fränkische Königsurkunde, Kirchenrechtliche Abhandlungen, Heft 81, hrsg. von U. Stutz, 1913, S. 177; zustimmend auch Ensslin, Gottkaiser, S. 125.

469) Das Hohe Lied, das Lied der Lieder Salomons im Alten Testament. In der Kirche hat Hippolytos als erster das Hohe Lied allegorisch auf Christus und seine Braut, die Kirche, bezogen. Ihm folgten Origines, Gregor von Nyssa, Theodoret und Beda. - Im Mittelalter wurde es zunehmend auch auf Maria bezogen. Vgl. H. Gross, in Lex. für Th. und K., V, 439 - 442, 1960^2; die Kirche als Braut Christi auch bei Hugo von St. Viktor, vgl. F. Merzbacher, Recht und Gewaltenlehre bei Hugo von St. Viktor, ZRG, KA 44/1958, S. 181 - 208, bes. S. 192.

470) Böhmer, Kirche und Staat, S. 226.

471) G. H. Williams, The Norman Anonymous of 1100 A. D., Harvard Theological Studies XVIII, Cambridge Harvard University Press 1951, S. 158, Anm. 532.

472) Petrus Damiani, Migne PL, Sermo 69, co. 899: "quintum (sacramentum) est inunctio regis". - Eichmann weist zwar darauf hin, daß diese Stelle Petrus Damiani fälschlicherweise zugeschrieben werde (Königs- und Bischofsweihe, S. 13, Anm. 2). Demgegenüber weist aber Williams (S. 76, Anm. 239) mit Recht darauf hin, daß die Ansicht von der Königsweihe als Sakrament durchaus mit den Gedanken Damianis übereinstimme: "But even if the letter is withdrawn from Damiani, the sentiment is authentically his. Despite his Gregorian sympathies Damiani was quite prepared to acknowledge that "reges et imperatores propter sacram unctionem christi nuncupantur".

473) P. E. Schramm, Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des Salischen Hauses (1028), ZRG, KA, 24/1935, S. 184. Dazu auch E. Müller, Die Anfänge der Königssalbung im Mittelalter und ihre historisch-politischen Auswirkungen, HJb 58/1938, S. 317 - 360.

474) Aus der Fülle seien besonders herausgegriffen, Königs- und Bischofsweihe, SB. der Bayer. Akad. d. Wiss., phil. philol. und hist. Klasse, 1928, 6. Abh., sowie Die Kaiserkrönung im Abendland I, S. 78 ff., 1942.

475) E. Eichmann, Königs- und Bischofsweihe, S. 3 ff.

476) E. Eichmann, Kaiserkrönung I, S. 79 ff., sowie J. Funkenstein, Samuel und Saul in der Staatslehre des Mittelalters, ARSP 40, 1952/53, S. 129 ff.

477) Eichmann, Kaiserkrönung I, S. 86 ff. - F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter, Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie, 1954^2, S. 78 ff. - H. Beumann, Die sakrale Legitimierung des Herrschers im Denken der ottonischen Zeit, ZRG, GA 66/1948, S. 1 ff.

478) P. E. Schramm, Der König von Frankreich I, S. 157. Dazu auch H. Mitteis, Die germanischen Grundlagen des französischen Rechts, S. 137-213, ZRG, GA 63/1943, S. 206.

479) E. Eichmann, Königs- und Bischofsweihe, S. 35.

480) Vgl. das vorhergehende Kap. über die Grundlagen des Verhältnisses von Kirche und Staat.

481) H. Beumann, Die sakrale Legitimierung des Herrschers, S. 9.

482) Bes. F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht, S. 77.

483) So bes. H. W. Klewitz, Germanisches Erbe im fränkischen und deutschen Königtum, in Die Welt als Geschichte, 7/1941, S. 201 - 216. H. Beumann, Die sakrale Legitimierung des Herrschers, S. 10.

484) Beumann, Sakrale Legitimierung, S. 10.

485) H. W. Klewitz, Germanisches Erbe, S. 207.

486) H. W. Klewitz, Germanisches Erbe, S. 209.

487) Klewitz, ZRG, KA 32/1943, S. 505 - 525; R. Holtzmann, HZ 167/1943, S. 370-377; K. Jordan, DA 6/1943, S. 280 ff., der sich im wesentlichen an Klewitz anschließt.

488) E. Eichmann, Um die Kaiserkrönung im Abendland. Eine Gegenkritik, HJb 62-69, 1949 II, S. 607 - 618.

489) Eichmann, Gegenkritik, S. 610 ff.

490) H. Büttner, Aus den Anfängen des abendländischen Staatsgedankens. Die Königserhebung Pippins, in "Das Königtum". Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Vorträge und Forschungen III, hrsg. von Th. Mayer, 1956, S. 155 - 167, bes. S. 163.

491) H. Büttner, Aus den Anfängen des abendländischen Staatsgedankens, S. 160 ff.

492) K. Schmitz, Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln, S. 177 ff., taucht sie 769 zum ersten Mal in der Königskanzlei auf.

493) So bes. Ensslin, Gottkaiser, S. 127.

494) Von Ewig, Zum christlichen Königsgedanken im Mittelalter, S. 45, zuletzt noch vertreten.

495) Büttner, Aus den Anfängen des abendländischen Staatsgedankens, S. 158.

496) O. Brunner, Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip. Der Weg der europäischen Monarchie im hohen Mittelalter, in "Das Königtum". Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen (Mainauvorträge 1954), Vorträge und Forschungen III, 1956, hrsg. von Th. Mayer, S. 279 - 305.

497) M. Bloch, Les rois thaumaturges. Études sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre, 1924, passim.

498) Schramm, Der König von Frankreich, I, S. 151 ff.

499) Eichmann, Königs- und Bischofsweihe, S. 35 ff., sowie Kaiserkrönung, I, S. 78 ff.

500) Bes. R. Holtzmann in seiner Recension der "Kaiserkrönung" in HZ 167/1943, S. 370 - 377.

501) Ed. Mohlberg, zit. nach Eichmann, Königs- und Bischofsweihe, S. 13 ff.; Kaiserkrönung, I, S. 86 ff.; sowie seine Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte, II, S. 112 ff.

502) Schramm, Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des Salischen Hauses, ZRG, KA 24/1935, S. 184 - 332, bes. S. 217 ff.; sowie Eichmann, Kaiserkrönung, I, S. 134.

503) Eichmann, Königs- und Bischofsweihe, S. 35. Der mit diesem Öl Gesalbte sollte von bösen Geistern gereinigt werden; daher fand dieses Öl auch bei der Taufe der Katechumenen Verwendung.

504) R. Holtzmann, Recension der "Kaiserkrönung", S. 370 ff.

505) Eichmann, Gegenkritik, S. 612. Das ist allerdings für das 10. Jahrhundert bestritten. Tatsache dürfte sein, daß vor dem Reformzeitalter sicherlich dieser Unterschied noch nicht so genau genommen wurde, wie Eichmann annimmt. Vgl. Schramm, passim.

506) MGH, SS. VI, S. 245, 9. Ekkehardi Uraugiensis Chronica, hrsg. von G. H. Pertz, 1925^2.

507) Hierzu bes. J. Funkenstein, Malkizedek in der Staatslehre des Mittelalters, ARSP 41, 1954/55, S. 32 - 36.

508) Funkenstein, Malkizedek, S. 32.

509) MGH, L. d. l., III, S. 663, 7.

510) Z. B. Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum, Libri XX, hrsg. von W. M. Lindsay, 2 Bde. 1957^2, VII, 6, 25; und Hieronymus, De nominibus Hebraicis: "Melchisedec, rex iustus". Migne PL 23, col. 782.

511) S. 663, 14 ff.

512) S. 663, 17 ff.

513) So auch E. Müller, Die Anfänge der Königssalbung im Mittelalter und ihre historisch-politischen Auswirkungen, HJb 58/1938, S. 317 - 360, bes. S. 318, Anm. 5.

514) MGH, Epp. III, 480 Anm. 1 und 505, Anm. 2; Die Reception der Königstradition Israels erstmals schon bei Kaiser Marcian auf dem Konzil von Chalzedon 451, E. Ewig, Zum christlichen Königsgedanken, S. 11.

515) Eichmann, Quellen zur kirchlichen Rechtsgeschichte, I, 1912, S. 75 ff.; Ph. Funk, Pseudo-Isidor gegen Heinrichs III. Kirchenhoheit, HJb 56/1936, S. 305 - 330, bes. S. 312.

516) Schramm, Die Anerkennung Karls des Großen als Kaiser, HZ 172/1951, S. 480 ff. Auch J. Funkenstein, Samuel und Saul in der Staatslehre des Mittelalters, ARSP 40/1952/53, S. 129 ff.

517) Dazu bes. E. H. Kantorowicz, Laudes regiae, A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship, University of California Publications in History 33, Berkeley and Los Angeles, 1946.

518) MGH, Concilia II, S. 142; dazu stellt Kantorowicz fest: "The parallel with Byzantine conciliar acclamations is striking", Laudes regiae, S. 70, Anm. 18.

519) MGH, Epp. III, S. 561, 36 ff.: "... qui perfecte estis christiani et gens sancta atque regale estis sacerdotium". (In Anwendung des 1. Petr. 2, 9).

520) Neben seinem Aufsatz, Die Anerkennung Karls des Großen als Kaiser, S. 480 ff. auch P. E. Schramm, Die Kaiseridee des Mittelalters, in "Württembergisch Franken", 41 (NF 31) 1957, S. 3 - 16, bes. S. 5.

521) H. Beumann, Nomen imperatoris. Studien zur Kaiseridee Karls des Großen, HZ 185/1958, S. 519 - 549; dazu auch C. Erdmann, Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters, hrsg. von F. Baethgen, 1951, bes. S. 16 ff.

522) W. Holtzmann, Das mittelalterliche Imperium und die werdenden Nationen, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 7/1953, S. 5 - 28, bes. S. 6; Th. Mayer, Papsttum und Kaisertum, S. 10.

523) F. Kempf, Das mittelalterliche Kaisertum, Ein Deutungsversuch, in "Das Königtum", S. 225 - 242, versteht darin das Wesensmerkmal des mittelalterlichen Kaisertums.

524) Th. Mayer, Papsttum und Kaisertum, S. 12.

525) W. Schlesinger, Kaisertum und Reichsteilung, in "Forschungen zu Staat und Verfassung", Festgabe für F. Hartung, 1958, S. 24 ff.

526) H. Löwe, Von den Grenzen des Kaisergedankens in der Karolingerzeit, DA 14/1958, S. 345 - 374, bes. S. 373.

527) W. Holtzmann, Das mittelalterliche Imperium und die werdenden Nationen, S. 9 ff.; P. E. Schramm, Die Anerkennung Karls des Großen als Kaiser, a. v. O.

528) J. Spörl, Grundformen, S. 90; Fr. v. d. Heydte, Die Geburtsstunde des souveränen Staates, Ein Beitrag zur Geschichte des Völkerrechts, der allgemeinen Staatslehre und des politischen Denkens, 1952, S. 45.

529) G. Tellenbach, Vom Zusammenleben der abendländischen Völker im Mittelalter, Festschrift für G. Ritter, 1950, S. 1 - 61, bes. S. 39 ff.

530) So v. d. Heydte, Die Geburtsstunde des souveränen Staates, S. 45, Anm. 9.

531) 663, 25 ff. (MGH, L. d. l., III)

532) 663, 40 ff.

533) 664, 5 ff.

534) G. Tellenbach, Libertas, passim.

535) So etwa W. Holtzmann, Das mittelalterliche Imperium und die werdenden Nationen S. 15; auch K. Bosl, Gregor VII. und Heinrich IV., S. 20. Wenn es auch vielleicht zu weit geht, von der ersten europäischen Revolution zu sprechen, wie dies E. Rosenstock, Die europäischen Revolutionen, 1931, F. Heer, Der Aufgang Europas, 1949 und neuerdings N. F. Cantor, Church, Kingship and Lay Investiture in England 1089 - 1135, 1938, tun, - dagegen wendet sich G. B. Ladner, Two Gregorian Letters. On the Sources and Nature of Gregory VII Reform Ideology, Studi Gregoriani V, 1956, S. 221 - 242, bes. S. 221, - so ist doch nicht zu verkennen, daß diese Zeit zumindest in ihrer Wirkung revolutionären Charakter hatte.

536) P. E. Schramm, Die Kaiseridee des Mittelalters, S. 9 ff.

537) Schramm, Die Kaiseridee, S. 10.

538) Schramm, Die Kaiseridee, S. 10.

539) Dazu C. Erdmann, Der ungesalbte König, DA 2/1938, S. 311 - 340.

540) In der Vita Udalrici c. 3, MG, SS, IV, 389, ist von dem ungesalbten König als dem Schwert ohne Griff ("ensis ... sine capulo") die Rede. Vgl. Erdmann, Der ungesalbte König, S. 335.

541) Schramm, Die Kaiseridee, S. 11.

542) Th. Mayer, Papsttum und Kaisertum, S. 19 ff.

543) Schramm, Die Kaiseridee, S. 12; dazu auch Th. Schieffer, Heinrich II. und Konrad II. Die Umprägung des Geschichtsbildes durch die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts, DA 8/1951, S. 384 - 437, bes. S. 393 ff. Über die Kirchenpolitik Heinrichs II.

544) Th. Mayer, Papsttum und Kaisertum, S. 22.

545) Ph. Funk, Pseudo-Isidor gegen Heinrichs III. Kirchenhoheit, HJb 56/1936, S. 305 - 330, bes. S. 321 ff.

546) Funk, Pseudo-Isidor, S. 325 f.

547) Mayer, Papsttum und Kaisertum, S. 39.

548) Schramm, Regnum und Sacerdotium, S. 431 ff.

549) Das ist gerade in unserem Zusammenhang sehr wichtig für das Verhältnis von regnum und imperium, G. Tellenbach, Vom Zusammenleben der abendländischen Völker im Mittelalter, S. 47.

550) Z.B. Adam von Bremen, Über den Slawenfürsten Gottschalk, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum, III, c. 20, Mb SS. rer. Germ., ed. B. Schmeidler, S. 163, 4, 1917[3].

551) Dazu bes. G. Laehr, Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, 1926.

552) Schramm, Regnum und Sacerdotium, spricht in diesem Zusammenhang von der "Imitatio imperii" im Gegensatz zur "Imitatio sacerdotii" der weltlichen Herrscher.

553) Dazu vgl. W. Ohnsorge, Die Konstantinische Schenkung, Leo III. und die Anfänge der kurialen römischen Kaiseridee, ZRG, GA 68/1951, S. 78 - 109, mit einer guten Übersicht über die bisherigen Ansichten; weiter H. Fuhrmann, Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende in neuer Sicht, in Kontroverse mit Gericke, DA 15/1959, S. 523 - 540.

554) Schramm, Die Anerkennung Karls des Großen als Kaiser, S. 453.

555) Schramm, Regnum und Sacerdotium, S. 412.

556) H. Lieberich, Kaiser Ludwig der Baier als Gesetzgeber, ZRG, GA 76/1959, S. 173 - 245, bes. S. 178, Anm. 12.

557) J. Spörl, Das Alte und das Neue im Mittelalter. Studien zum Problem des mittelalterlichen Fortschrittsbewußtseins, HJb, 1930, S. 314 ff.

558) Dazu im einzelnen Schramm, Regnum und Sacerdotium, S. 412.

559) MGH, Capitularia II, S. 114, 1.

560) MGH, Capitularia II, S. 440, 39.

561) Migne PL, 125, col. 1069. Darüber im einzelnen, W. Ullmann, Die Machtstellung, S. 253 ff.

562) M. Buchner, Kaiser- und Königsmacher, Hauptwähler und Kurfürsten, HJb 55/1935, S. 182 - 223, bes. S. 187; sowie H. Wurzer, Der Königsmachergedanke in der Karolingischen Zeit, Diss. 1931.

563) H. Günter, Das deutsche Mittelalter I, Das Reich (Hochmittelalter), 1936^2, S. 118 ff.; K. Hampe, Das Hochmittelalter, Geschichte des Abendlandes von 900 - 1250, 1953^4, S. 99 ff.

564) MGH, SS VII, S. 230; "Unde quam vita morte praestantior, tantum nostra vestra unctione sine dubio est excellentior".

565) Humbert, libri tres adversos Simoniacos, MGH, L. d. l. I, S. 225 ff.

566) MGH, Const. et acta, I, S. 539 ff.

567) G. B. Ladner, Theologie und Politik vor dem Investiturstreit, Abendmahlstreit, Kirchenreform, Cluny und Heinrich III., Veröffentlichungen des österr. Instituts für Geschichtsforschung, hrsg. von H. Hirsch, 1936, S. 85.

568) F. Kempf, Zur politischen Lehre der früh- und hochmittelalterlichen Kirche. Eine Auseinandersetzung mit H. Barion, ZRG, KA 78/1961, S. 305 - 320, bes. S. 307.

569) Darin stimmt die Forschung heute überein, vgl. dazu die Forschungen G. Tellenbachs, a. v. O.

570) Dazu W. Holtzmann, Das mittelalterliche Imperium und die werdenden Nationen, S. 26 ff., und K. Bosl, Gregor VII. und Heinrich IV., S. 19 ff.

571) O. Brunner, Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip. Der Weg der europäischen Monarchie im Hohen Mittelalter, in "Das Königtum", Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Vorträge und Forschungen III, hrsg. von Th. Mayer, 1956, S. 279 - 305, bes. S. 287 ff.

572) Nitschke, Wirksamkeit Gottes, S. 168.

573) Nitschke, Wirksamkeit Gottes, S. 200.

574) K. Bosl, Das Hochmittelalter in der deutschen und europäischen Geschichte, HZ 194/1962, S. 529 - 567, bes. S. 543.

575) H. Hirsch, Der mittelalterliche Kaisergedanke in den liturgischen Gebeten, MIÖG 44/1930, S. 1 - 20, bes. S. 8.

576) Eichmann, Königs- und Bischofsweihe, S. 70 ff.

577) MGH, L.d.l., III, S. 664, 13 ff.

578) 664, 20 ff.

579) 664, 26 ff.; auf diese Stelle ist noch näher einzugehen.

580) 664, 30 ff. Damit verwendet der Autor "christologische" Argumente für die königliche Theorie.
Williams, Anonymous, S. 128 ff., E.H. Kantorowicz, Deus per naturam, Deus per gratiam, A note on mediaeval political Theology, Harvard Theological Review, 45/1952, S. 253 - 277; sowie Kantorowicz, The King's Two Bodies, Princeton 1957, S. 46 ff., der bes. darauf hinweist, daß der Gedanke der mittelalterlichen Version der englischen Tudor-Theorie von "the King's Two Bodies" ("natural and politic") stammt.

581) MGH, L.d.l., III, 664, 32 ff.

582) 663, 8 ff. Hieronymus, Tract. in librum Psalmorum: "Non secundum Aaron, sed Melchisedech". Zit. bei Williams, Anonymous, S. 129, Anm. 421.

583) 664, 44 ff.

584) 665, 8 ff.

585) So Sigebert von Gembloux, MGH, L.d.l., II, S. 453. Liber de unitate ecclesiae conservanda, L.d.l., II, S. 212 und 226. - Hugo von Fleury, Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate, L.d.l., II, S. 470, I, c. 4.

586) Vgl. auch Augustinus, De fide et symbolo, Migne PL 40, 189: "Dii estis!" Sogar Petrus Damiani hatte im liber gratissimus ausgesprochen: "reges enim et sacerdotes dii et christi dici repperiuntur propter accepti ministerii sacramentum". MGH, L.d.l., I, S. 31.

587) MGH, L.d.l., III, 665, 23: "Nam nisi rem haberent, falso designarentur hoc nomine".

588) 665, 28 ff.

589) 665, 32 ff.

590) 665, 37 ff.

591) 665, 42 ff.

592) 666, 1 ff.

593) 666, 10 ff.

594) 666, 20 ff.

595) Z.B. Herzog Arnulf von Bayern, der eine königsähnliche Stellung innehatte; dazu K.Reindel, Herzog Arnulf und das regnum Bavariae, in "Die Entstehung des deutschen Reiches (Deutschland um 900), 1956, Wege der Forschung I, S.213 - 288, bes. S. 282 ff.

596) 666, 24 - 39.

597) 666, 39 ff.: "Similiter et de ceteris regibus sentiendum est qui in spiritu Dei venerunt et virtute, non de illis qui regnaverunt et non ex Deo, quoniam non reges, sed tiranni fuerunt et spiritu maligno et contraria virtute venerung".

598) Manegold, Liber ad Gebehardum, c. 30 sowie 47, 48, MGH, L.d.l., S. 365 und 391 ff.

599) Spörl, "Widerstandsrecht", S. 18; Ph.Funk, Der Einzelne, Kirche und Staat im Mittelalter, S. 105, der besonders die Bedeutung der kirchlich beeinflußten Gewissensentscheidung für das Widerstandsrecht herausstellt. F.von Bezold, Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters, HZ 36/1876, S. 313 - 367, S. 322 ff.

600) Spörl, Widerstandsrecht, S. 18.

601) Funk, Der Einzelne, Kirche und Staat im Mittelalter, S. 105.

602) O.Brunner, Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip. Der Weg der europäischen Monarchie seit dem Hohen Mittelalter, bes. S.284.

603) Brunner, Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip, S. 284.

604) So neben vielen G.Tellenbach, Vom Zusammenleben der abendländischen Völker im Mittelalter, bes. S. 57 ff.

605) Dazu im einzelnen O.Brunner, Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip, S. 284 ff.

606) Brunner, Gottesgnadentum, S. 288.

607) MGH, L.d.l., III, 667, 2 ff. Vgl. als Gegensatz hierzu Honorius Augustodunensis, Summa gloria, MGH, L.d.l., III, c. 5, S. 66 ff., der sagt, daß die Priester "filii Dei, dii, christi, angeli", die Könige jedoch nur "filii hominum" heißen, wodurch bewiesen ist, daß "divina auctoritate sacerdotes dignitate reges precellunt".
Zu Honorius, R.Bauerreiß, in Stud. u. Mitt. d. Benediktinerordens, 67/1956, S. 306 - 313, sowie W.Ullmann, Die Machtstellung des Papsttums, S.601 ff., welcher in Honorius den stärksten Verfechter der hierokratischen These sieht; und P.Lehmann, Mittelalterliche Büchertitel, Erforschung des Mittelalters, Ausgewählte Abh. und Aufsätze V, S. 1 - 93, 1962, S. 75 ff.

608) E.H.Kantorowicz, Deus per naturam, Deus per gratiam, S. 256.

609) So mit Recht, Kantorowicz, Deus per naturam, Deus per gratiam, S. 256.

610) MGH, L.d.l., III, 667, 8 ff.

611) 667, 11 ff.

612) Wiponis Op., Gesta Chuonradi, Cap. III, SS. rer. Germ. in us. schol., S. 22 und 26, 1915^3, hrsg. H.Bresslau.

613) Wipo, Gesta Chuonradi, S.23; zu Wipo bes. neuerdings H.Beumann, Das Imperium und die Regna bei Wipo, in: Aus Geschichte und Landeskunde, Festschr. F.Steinbach, 1960, S.11 ff. und K.Schnith. Recht und Friede. Zum Königsgedanken im Umkreis Heinrichs III., HJb 81/1962, S. 22 -57.

614) Schramm, Regnum und Sacerdotium, S. 426.

615) W.Dürig, Der theologische Ausgangspunkt der mittelalterlichen liturgischen Auffassung vom Herrscher als Vicarius Dei, HJb 77/1958, S. 174-187, bes. S. 177.

616) Etwa Hugo von Fleury, Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitat., MGH, L.d.l., II, S.468, Nr.3 und S. 472, Nr.5, Z.33 ff.; vgl. K.Jordan, Der Kaisergedanke in Ravenna zur Zeit Heinrichs IV. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der staufischen Reichsidee, DA 2/1938, S. 85 - 128, bes. S.98, der diese Gedanken bei Petrus Crassus herausstellt.

617) G.Tellenbach, Libertas, S. 74 ff.

618) Dürig, Vicarius Dei, S.179; B.Altaner, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, 1950^2, S. 341 ff.; Funk, Anonymus, S. 272; W.Berges, Die Fürstenspiegel, S. 26; Kantorowicz, Deus per naturam, Deus

per gratiam, S. 265; Ensslin, Gottkaiser, S. 81. Das Werk entstand unter Papst Damasus (366 - 384), ed. A. Souter, CSEL 50, 1908.

619) CSEL 50, Quaest. 91, 8, S. 157, 23; zit. nach Ensslin, Gottkaiser, S. 81.

620) CSEL 50, Quaest. 106, 17, S. 243, zit. nach Dürig, Vicarius Dei, S. 179, der noch eine ähnliche Stelle anführt.

621) Dürig, Vicarius Dei, S. 182; dazu auch Berges, Fürstenspiegel, S. 27.

622) Funk, Anonymus, S. 272.

623) MGH, Epp. IV, S. 503, 3 ff. Dieser Brief wird allerdings von M. Buchner in einer Recension ohne weitere Begründung als Fälschung angesehen (HJb 55/1935, S. 604). - Zu diesem Brief siehe auch Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht, S. 96; Gebr. Carlyle, A History of Medieval Political Theory in the West, I, 142, 2; sowie F. Kampers, Rex et Sacerdos, HJb 45/1925, S. 496 ff.; Dürig, Vicarius Dei, S. 178.

624) Etwa Sedulius Scottus, "De rectoribus christianis", 19, Migne PL 103. col. 329; Smaragdus, "Via regia", Migne PL, 102, col. 958. Auch Capitula Pistensia, I von 862, MGH, LL II, t. 2, 305. - Eine sehr schöne Zusammenstellung darüber findet sich bei Jean Rivière, Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe de Bel, Spicilegium Sacrum Lovaniense 8/1926, Appendix VI, S. 435 ff.

625) Dazu J. Funkenstein, Malkizedek in der Staatslehre des Mittelalters, S. 32 ff.; sowie Berges, Fürstenspiegel, S. 28.

626) In unserem Traktat, 664, 27; 665, 24; 667, 37.

627) So bes. Kantorowicz, Deus per naturam, Deus per gratiam, S. 253 ff.

628) MGH, L. d. l., III, 667, 36 ff.; hierzu bes. Ullmann, Die Machtstellung, S. 577. - Die Formel findet sich auch in Nr. V (= De Romano pontifice) der L. d. l., III, 679 - 686, bes. S. 685, 42 - 686, 4; hier wird das königliche Investiturrecht damit verteidigt.

629) Augustinus, De fide et symbolo, c. 9, Migne PL, 40, col. 189.

630) Augustinus, De civitate Dei, X, 1, CCSL 47, S. 273.

631) 665, 24 ff. - Wohl zu weitgehend Kantorowicz, Deus per naturam, Deus per gratiam, S. 257: Hier führt der Charakter des Königs als eines Christus per gratiam nicht nur, wie es öfters vorkam, zu einer Stellvertretung Christi bzw. Gottes, sondern zu einem "thronesharing" mit dem Christus per naturam; der König durch Gnade ist ein "Synthronos" Gottes.

632) Zit. nach "Die Schriften des Neuen Testaments nach der Vulgata", II, 1885^3, S. 215; dazu Kantorowicz, Deus per naturam, Deus per gratiam, S. 257.

633) Migne PL 44, lib. I, col. 247 ff., bes. col. 249, c. 3, wo diese Stelle aus dem Epheserbrief zitiert wird.

634) Kantorowicz, Deus per naturam, Deus per gratiam, S. 275.

635) Kantorowicz, Deus per naturam, Deus per gratiam, S. 275, der einen ausführlichen Überblick über die ganze Entwicklung dieser Ideen gibt.

636) Sententiarum libri IV, Migne PL 192, col. 777 ff.

637) Kantorowicz, The King's Two Bodies, S. 46 ff.

638) 667, 41 ff.

639) 668, 4 ff.; Augustinus, Tract. in evang. Joh. CXXIV, CCSL XXXVI, Tract. VI, c. 25 und 26; S. 66 - 67 = Ivo v. Chartres, ep. ad Hugonem archiep. Lugdunensem, MGH, L.d.l., II, S. 645; vgl. Anm. 645.

640) A. Becker, Studien zum Investiturproblem in Frankreich. Papsttum, Königtum und Episkopat im Zeitalter der gregorianischen Kirchenreform (1049 - 1119), Schriften der Universität des Saarlandes, 1955, S. 143 ff.; K. Hampe, Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer, 1949^{10}, S. 95; zu Ivo von Chartres auch H. Hoffmann, Ivo von Chartres und die Lösung des Investiturproblems, DA 15/1959, S. 394 - 440; dazu Williams, Anonymous, S. 57 ff.

641) Brief Ivos von Chartres Nr. 189, Migne PL, 162, col. 193 - 196, bes. col. 195.

642) Brief Nr. 190, Migne PL 162, col. 197: "Unde necessitati temporum cedendum esse apostolica docet sublimitas... detrahendum est aliquid canonum severitati..."

643) Becker, Investiturproblem, S. 145.

644) Becker, Investiturproblem, S. 145.

645) Das ist eben die Stelle, die wir auch in unserem Stück finden, vgl. Anm. 658.

646) Hoffmann, Ivo v. Chartres, S. 407.

647) Expositiones Hincmari Rhemensis, exp. I: Pro ecclesiae libertatum defensione: "Et per iura regum Ecclesia possidet possessiones, sicut S. Augu-

stinus in sermone Joanni Evangelii dicit: ... Sed iam dixi, de iure humano agitur, et tamen Apostolus voluit honorari reges". Migne PL 125, col. 1035 - 1060, bes. 1051.

648) In einem Brief an Papst Hadrian II., Nr. 7: "Per iura regum possidentur possessiones, non autem per episcopale imperium, reges villarum fiunt actores, Migne PL 124, col. 876 - 881, bes. 878.

649) Becker, Investiturproblem, S. 146.

650) Becker, Investiturproblem, S. 149.

651) MGH, L.d.l., III, 668, 23; vgl. A.Scharnagl, Der Begriff der Investitur, S. 88 ff.

652) 668, 25 ff.

653) 668, 63 ff.

654) 668, 36 ff.

655) 668, 44 - 669, 2.

656) 669, 7. - Es folgt in der Handschrift eine längere Abhandlung über das Wort "sanctus".

657) Bei Hugo von Fleury, der - bekanntermeise ein Anhänger des Königtums - viel mit unserem Königstraktat gemeinsam hat, hat der Bischof das Hirtenamt - inter regem et oves sibi creditas - und ist der Mittler zwischen uns und Gott - inter nos et Deum mediator. "Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate", MGH, L.d.l., II, lib. I, c. 10, S. 477/78.

658) 669, 24 ff.

659) 669, 28 ff.

660) 669, 39 ff.

661) 669, 42 ff.

662) Hierzu auch Ullmann, Die Machtstellung, S. 582.

663) Ullmann, Die Machtstellung, S. 581.

664) Williams, Anonymous, S. 157 ff., bes. S.159: "The king is felt to be almost physically transformed into a sanctus by the holy chrism in which flows the cleansing potency of the Holy Spirit".

665) Funkenstein, Samuel und Saul, S. 129 ff.

666) Funkenstein, Samuel und Saul, S.139. Es war die Frage erhoben worden, ob das Königtum von Gott geboten oder ertrotzt worden sei.

667) Reg.Greg.VII, VIII, 21, bes. S. 561.

668) Bernold von St.Blasien, MGH, L.d.l., II, S.147/48: Weltliche Herrschaft ist "potius ex humana adinventione quam ex divina institutione"; Deusdedit, MGH, L.d.l., II, S.300 ff. erklärt ebenfalls, daß das Königtum nur widerwillig von Gott dem Volke zugestanden worden sei; - vgl. auch Manegold von Lautenbach, MGH, L.d.l., I, S.392 und 426, der meint, daß Heinrich IV. wie Saul verstoßen worden sei.

669) Regestum Innocentii III papae super negotio Romani imperii, ed. F. Kempf, Misc. Hist. Pont., XII, 1947, 18, S. 46.

670) MGH, L.d.l., III, 665, 17.

671) P.E.Schramm, Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung, 1937, S. 120.

672) Schramm, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik, III, S. 692.

673) 669/670, 1 ff. Ps. 44, 7; Hebr. 1, 8.

674) 670, 5 ff.

675) 670, 19 ff.

676) W.Levison, Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern, DA 9/1952, S. 14 - 42, bes. S. 17.

677) Zum Begriff "miles" als Vasall siehe F.L.Ganshof, Was ist das Lehenswesen? 1961, S. 70.

678) 670, 34 ff.

679) 671, 20 - 22.

680) 671, 29 ff.

681) Wiponis op., SS. rer.Germ., Gesta Chuonradi, VII, S. 30, 16.

682) H.Beumann, Zur Entwicklung transpersonaler Staatsvorstellungen, in "Das Königtum". Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen. Vorträge und Forschungen III, 1956, S. 185 - 224.

683) Schieffer, Heinrich II. und Konrad II., S. 387.

684) Schieffer, Heinrich II. und Konrad II., S. 387, Anm. 3.

685) Beumann, Transpersonale Staatsvorstellungen, S. 215 (Exkurs).

686) Migne PL 84, col. 431, dazu Kantorowicz, The King's Two Bodies, S. 57 ff., der auf die Unmöglichkeit hinweist, die göttliche Natur Christi als ein Amt anzusehen. "The overemphasis upon the idea Rex imago Christi (rather than Dei) makes it evident that the analogy prevailing between the God-man and his image should not be sought in a functional distinction between "office" and "man". For it would be difficult, nay, impossible, to interpret the divine nature of Christ as an "office", since the divine nature is his "Being". (Bes. S. 59).

687) MGH, L.d.l., III, 671, 38 ff.

688) Funk, Anonymus, S. 272.

689) 672, 2 ff.

690) 672, 5 - 10.

691) Vgl. S. 186 und Anm. 336; dazu auch Funk, Anonymus, S. 273.

692) 672, 15 ff.

693) 672, 21 ff.

694) 672, 26 ff.

695) 672, 35 ff.

696) 673, 1 ff.

697) 673, 7 ff.

698) 673, 14 ff.

699) 673, 31 ff. Nach Ausführung dessen, was auch heidnische Könige Positives geleistet haben, heißt es: "In hoc ergo serviunt domino reges, in quantum ea faciunt ad serviendum illi, que non possunt facere nisi reges".

700) 673, 41 ff. - 674, 1 ff.

701) 674, 10 ff.

702) "Die heiligen Schriften des Alten Testaments nach der Vulgata", II, S. 279 zu Jer. 40, 3, hrsg. v. V. Loch und W. Reischl, 1885^3.

703) So schon E. Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung, 1918, S. 188, Anm. 8.

704) Funk, Anonymus, S. 273; es handelt sich vielfach nur um "Gemeinplätze des Autors über die sittlichen Aufgaben des Königs".

705) 674, 29 ff.

706) Schramm, Ordinesstudien III: Die Krönung in England, AUF XV, 1938, S. 305 - 388, bes. S. 321.

707) Schramm, Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen von 878 bis um 1000, ZRG, KA 23/1934, gedruckt S. 222 - 233.

708) Darüber Schramm, Ordinesstudien III, S. 319, Nr. 12 "Anselm-Ordo": Bearbeitung des angelsächsischen Ordo von etwa 1100, benutzt seit mindestens 1154, gültig bis Anfang des 14. Jahrhunderts.

709) Schramm, Ordinesstudien, S. 323.

710) Schramm, Ordinesstudien, S. 323.

711) Böhmer, Kirche und Staat, S. 237.

712) Schramm, Ordinesstudien III, S. 323, Anm. 2.

713) Williams, Anonymous, S. 36 ff.

714) H. S. Wilson, The Benedictional of AB Robert, HBS 24/1903, S. IX ff., der meint, daß es fraglich sei, ob es sich um EB Robert von Jumièges, den normannischen EB von Canterbury, oder um Robert von der Normandy, den EB von Rouen handle; Wilson entschließt sich aber S. 162 für Robert von Jumièges.

715) Schramm, Ordinesstudien III, S. 319 ff., sowie P. L. Ward, The Coronation Ceremony, Speculum 14/1939, S. 160 - 178, bes. S. 168, Anm. 1.

716) Williams, Anonymous, S. 44 ff.

717) Eichmann setzt zwar in seinen Forschungen den Einschnitt noch früher an, aber man kann wohl erst mit dem Beginn des Reformzeitalters von einer konsequenten Durchführung der Unterscheidung von Bischofs- und Königsweihe sprechen. So wenigstens Schramm a. v. O., z. B. Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen, bes. S. 167 ff. oder Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung, S. 120 mit Anm. 3.

718) Siehe oben; Schramm, Geschichte des englischen Königtums, S. 35.

719) 674, 29 ff.

720) 675, 1 ff.

721) 675, 13 - 23.

722) 675, 24 ff. Unser Autor führt vier Konzilien auf, die von vier Kaisern geleitet wurden, was aus der Praefatio Pseudo-Isidors hervorgehe, ed. Hinschius S. 20, wie Böhmer festgestellt hat.

723) 676, 1 ff.

724) 676, 10 ff.

725) Es fällt auf, daß der Autor des Stückes in diesem Zusammenhang die Terminologie wechselt; er spricht auf einmal vom Papst als summus pontifex und papa, im Gegensatz zum Kaiser = imperator. Ist das Zufall oder hat er das byzantinische Vorbild im Auge? - Im Zusammenhang mit dem König finden wir meist eine Synonymität der Begriffe rex und imperator. Ob das wohl auch für die Begriffe sacerdos, episcopus und pontifex gilt?
Meist gebrauchen ja die Geschichtsschreiber des 10. und 11. Jahrhunderts die Begriffe regnum und imperium weitgehend synonym oder auch in der formelhaften Wendung regnum ac imperium; J. Spörl, Pie rex caesarque future. Beiträge zum hochmittelalterlichen Kaisergedanken, Festschrift für H. Kunisch, 1961, S. 331 - 353, bes. S. 337 ff.

726) 676, 33 ff.

727) 677, 2 ff.

728) Funk, Anonymus, S. 274, Anm. 27; dazu auch Williams, Anonymous, S. 172: "It is appropriate at this point to observe the manner in which the Anonymous adpots his sources and presses them to yield an even more eloquent testimony to royalism than they contain".

729) 677, 34 ff.

730) Eichmann, Kaiserkrönung II, S. 94 ff.

731) 677, 38 ff.

732) Mirbt, Publizistik, S. 575 ff.; Eichmann, Acht und Bann im Rechtsrecht des Mittelalters, 1909, S. 42 ff.; Knabe, Die gelasianische Zweigewaltentheorie, S. 159 ff.; Levison, Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern, S. 31.

733) Eichmann, Acht und Bann, S. 42 ff.

734) So bes. Levison, Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern.

735) Joh. 18, 11 in Verbindung mit Matth. 26, 52.

736) Nr. XX der von Böhmer in den Beilagen zu seinem Buch, Kirche und Staat, edierten Schriften, S. 474/75.

737) Böhmer, K. u. St., Beilagen, S. 475.

738) 678, 3 ff.

739) 678, 8 ff.

740) Funk, Anonymus, S. 274, unter Hinweis auf Waitz, Die Formeln der deutschen Königs- und römischen Kaiserkrönung, Abh. d. Göttinger Akad., 18/73, S. 87.

741) Williams, Anonymous, S. 169, der meint: "It is quite possible that the Anonymous in the foregoing passage is endeavoring to assign to the King a representative rôle in the presentation of the elements, whereby the "collective" significance of the Eucharist is recovered"; sowie S. 170: It is quite possible that the Anonymous explication of the Edgar Ordo represent an effort to restore the collective Eucharistic offering in the person of the consecrated king". Dies führt Williams unter Hinweis auf G. Dix, aus, The Idea of "The Church" in the Primitive Liturgies, The Parish Communion, edited by A. G. Hebert, 1937, S. 116 ff.

742) Funk, Anonymus, S. 274.

743) 672, 26; 677, 4; 678, 19.

744) 669, 8 ff. So scheint auch Williams, Anonymous, S. 171, sich zu entscheiden: "We seem to have in this passage (gemeint ist 678, 18 ff.) a theological allegorization of the amnesty granted by the king at his coronation".

745) 678, 22 ff.

746) 678, 33 ff.

747) 679, 12 ff.

748) 679, 22. - Hier bricht die Edition Böhmers in den Monumenta ab; es folgt nach Böhmer noch ein langer Abschnitt, in dem die Konsekrationsformeln des Bischofs und Königs einander gegenübergestellt werden, ohne daß etwas Neues vorgebracht wird.

749) So im Ergebnis Kantorowicz, The King's Two Bodies, S. 60 ff.; R. W. Southern, Gestaltende Kräfte des Mittelalters. Das Abendland im 11. und 12. Jahrhundert, 1960, S. 243, Anm. 13; Williams, Anonymous, S. 199 ff. und Ullmann, Die Machtstellung, S. 584 ff.

750) A. Dempf, Sacrum Imperium, S. 199 ff.; Fauser, Die Publizisten des Investiturstreits, S. 131 - 136; Brackmann, Die Ursachen der geistigen und politischen Wandlung Europas im 11. und 12. Jahrhundert, HZ 149/1934, S. 233 ff., der von den "Tractatus Eboracenses" als einem Zeugnis für das Vorhandensein einer neuen Weltanschauung spricht.

751) Bes. Lapparent, Un précurseur de la Réforme anglaise, S. 167.

752) Jordan, Der Kaisergedanke in Ravenna, S. 104; Bosl, Gregor VII. und Heinrich IV., S. 27.

753) Davor warnt bes. Koschaker, Europa und das römische Recht, S. 41 ff.

Verzeichnis der wichtigsten Abkürzungen

ARSP = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie

AUF = Archiv für Urkundenforschung

CCSL = Corpus Christianorum Series Latina

CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

DA = Deutsches Archiv

EHR = English Historical Revue

HBS = Henry-Bradshaw-Society

HJb = Historisches Jahrbuch

HZ = Historische Zeitschrift

Migne PL = Migne J.P., Patrologiae Cursus completus, Series Latina

MIÖG = Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung

MGH = Monumenta Germaniae Historica

NA = Neues Archiv

RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart (Lexikon)

SB = Sitzungsberichte

Studi Gregoriani (per la storia di Gregorio VII e della Riforma Gregoriano)

ZBLG = Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte

ZRG = Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte
GA = Germanistische Abteilung
KA = Kanonistische Abteilung

LITERATURVERZEICHNIS

I. Quellen

Texte des sogenannten Anonymus von York, soweit sie bisher ediert vorliegen:

MGH, Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti, III, 1897, S. 642-687, ed. H. Böhmer.

Böhmer, H., Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jahrhundert, 1899, Beilagen: S. 436-497.

Hellmann S., Sedulius Scottus, Quellen und Forschungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, I, 1909, S. 129-131.

Scherrinsky H., Untersuchungen zum sogenannten Anonymus von York, Anlage: S. 129-151, Diss. 1939.

Williams G. H., The Norman Anonymous of 1100 A. D., Harvard Theological Studies 18/1951, Appendix: S. 208-236.

- - - - - - - - - - - - - -

S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia, 6 Bände, hrsg. v. F. S. Schmitt, 1940 (1946) ff.

Augustinus, De fide et symbolo, Migne PL 40, col. 181-196.

Augustinus, Tractatus in evangel. Joh. 74, CCSL 36, 1954.

Augustinus, De civitate Dei, 22 Bücher, CCSL 47 und 48, 1955.

Bernhard von Clairvaux, De consideratione libri V, Migne PL 182, col. 727 ff.

Das Register Gregors VII., MGH, Epp. selectae, 2 Bände, 1920 und 1955^2, ed. v. E. Caspar.

Eichmann E., Kirche und Staat. Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 2 Bände, 1912 und 1914.

Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum, MGH, SS. rer. Germ. ed. v. B. Schmeidler, 1917^3.

Die Briefe Heinrichs IV. = Deutsches Mittelalter I, ed. v. C. Erdmann, 1937.

Hieronymus, De nominibus Hebraeicis, Migne PL 23.

Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum, Libri XX, 2 Bände, ed. v. W.M. Lindsay, 1957[2].

Regestum Innocentii III papae super negotio Romani imperii, Misc. Hist. Pont. XII, ed. v. F. Kempf, 1947.

Legg J.W., Three Coronation Orders, HBS 19/1900.

Legg L.G.W., English Coronation Records, 1901.

Löwenfeld S., Der Dictatus Papae und eine Überarbeitung desselben im 12. Jahrhundert, NA 16/1891, S.198-202.

Mirbt C., Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus, 1911[3].

MGH, Epp. Merowingi et Karolini aevi I, III, 1892.

MGH, Legum Sectio II, Capitularia Regum Francorum II, 18.

MGH, Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti, I (1891), II (1892) und III (1897).

Orderici Vitalis Historiae Ecclesiasticae Libri XIII, 1840-1855, ed. von A. le Prevost.

Petrus Damiani, Sermo 69, Migne PL 144, col. 897-902.

Pseudo-Isidorianae Decretales, ed. von P. Hinschius, 1863 (Neudruck 1963).

Pseudo-Augustin (= Ambrosiaster), Quaestiones Veteris et Novi Testamenti, CSEL 50, hrsg. v. A. Souter, 1908.

Thiel A., Epistolae Romanorum pontificum genuinae, I, 1868.

Wilson H.A., The Benedictional of Archbishop Robert, HBS 24/1903.

Wiponis Opera, Gesta Chuonradi, MGH SS. rer. Germ., ed. von H. Bresslau, 1915[3].

- - - - - - - - - - - -

II. Literatur

Arquilliére H.X., Saint Grégoire VII, Essaei sur sa conception du pouvoir pontificale, L'église et l'état au moyen âge 4/1934.

Aubin H., Stufen der christlich-kirchlichen Durchdringung des Staates im Frühmittelalter, Festschrift für G. Ritter, 1950, S. 61-86.

Barion H., Recension zu: Saggi storici intorno al Papato dei Professori della Facoltá di Storia Ecclesiastica (Miscellanea Historiae Pontificiae, edita a Facultate Historiae Ecclesiasticae in Pontificia Universitate Gregoriana, Vol. XXI), Roma 1959, in ZRG KA 46/1960, S. 481-501, bes. S. 484 ff. über F. Kempf, Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt.

Barlow F., The Feudal Kingdom of England, 1042-1216, 1955.

Bauer W., Die öffentliche Meinung und ihre geschichtlichen Grundlagen. Ein Versuch, 1914.

Beck H.G., Byzanz. Der Weg zu einem geschichtlichen Verständnis, Saeculum V/1954, S. 87-103.

Becker A., Studien zum Investiturproblem in Frankreich. Papsttum, Königtum und Episkopat im Zeitalter der gregorianischen Kirchenreform (1049-1119), Schriften der Universität des Saarlandes, 1955.

Berges W., Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde (MGH) 2, 1938.

Bernheim E., Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung, 1918.

Beumann H., Die sakrale Legitimierung des Herrschers im Denken der ottonischen Zeit, ZRG GA 66/1948, S. 1-45.

Beumann H., Kreuzzugsgedanke und Ostpolitik im hohen Mittelalter, HJb 72/1952, S. 112-132.

Beumann H., Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums, HZ 180/1955, S. 449-488.

Beumann H., Zur Entwicklung transpersonaler Staatsvorstellungen, in "Das Königtum". Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Vorträge und Forschungen III, hrsg. v. Th. Mayer, 1956, S. 185-224.

Beumann H., Nomen imperatoris. Studien zur Kaiseridee Karls des Großen, HZ 185/1958, S. 515-549.

Beumann H., Widukind von Korvei als Geschichtsschreiber und seine politische Gedankenwelt, in "Wege der Forschung" XXI, hrsg. v. W. Lammers, 1961, S. 135-364.

Bezold F. von, Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters, HZ 36/1876, S. 313-367.

Bezzola G. A., Das ottonische Reich in der französischen Geschichtsschreibung des 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts, Veröffentlichungen d. Inst. f. österreichische Geschichtsforschung, hrsg. v. L. Santifaller, 18/1956.

Biehl L., Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat, Görresgesellsch. z. Pflege d. Wiss. i. kath. Deutschl., 75/1937.

Bloch M., Les rois thaumaturges. Etudes sur le caractère surnaturel attribué à la puissance roy ale particulièrement en France et en Angleterre, 1924.

Borino G. B., Un' ipotesi sul "dictatus papae" di Gregorio VII, Archivio della R. Deputazione Romana di storia patria 67/1944 = Miscellanea storica in memoria di Pietro Fedele I.

Booz E., Fürstenspiegel des Mittelalters bis zur Scholastik, Diss. 1913.

Bosl K., Staat, Gesellschaft, Wirtschaft im deutschen Mittelalter, in Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, I, 1954[8], hrsg. v. H. Grundmann, S. 584-684.

Bosl K., Würzburg als Reichsbistum, Verfassungsgeschichtliche Grundlagen des staufischen Kirchenregiments, "Aus Verfassungs- und Landesgeschichte", Festschrift f. Th. Mayer I, 1954, S. 161 ff. - 181.

Bosl K., Gregor VII. und Heinrich IV., in "Die Europäer und ihre Geschichte. Epochen und Gestalten im Urteil der Nationen", hrsg. v. L. Reinisch, 1961, S. 19-37.

Bosl K., Das Hochmittelalter in der deutschen und europäischen Geschichte, HZ 194/1962, S. 529-567.

Bosl K., Das 12. Jahrhundert in Bayern, Recension von P. Classen, Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie, 1960, in ZBLG 25/1962, S. 202-214.

Brackmann A., Die Ursachen der geistigen und politischen Wandlung Europas im 11. und 12. Jahrhundert, HZ 149/1934, S. 229-239.

Brackmann A., Gregor VII. und die kirchliche Reformbewegung in Deutschland, Studi Gregoriani II, 1947, S. 7-30.

Brémond M. und Gaudemet J., L'Empire chrétien et ses destinées en occident du XI^{e} au XIII^{e} siècle: Essai sur les forces d'universalisme et de particularisme dans l'Europe du Moyen Âge, Travaux de l'Oflag VIII F, 1944, bes. S. 164-166.

Brooke C. N. L., Recension von N. F. Cantor, Church Kingship and Lay Investiture in England 1089-1135, in EHR 75/1960, S. 116 ff.

Brooke Z. N., Lay Investiture and its Relation to the Conflict of Empire an Papacy, Proceedings of the British Academy 1939.

Brooke Z. N., The Church an the Papacy from the Conquest to the Reign of John, 1952^{2}.

Brunner O., Das Problem einer europäischen Sozialgeschichte, HZ 177/1954, S. 469-494.

Brunner O., Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip. Der Weg der europäischen Monarchie im hohen Mittelalter, in "Das Königtum", Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Vorträge und Forschungen III, hrsg. v. Th. Mayer, 1956, S. 279-305.

Brunner O., Abendländisches Geschichtsdenken, in "Wege der Forschung" XXI, hrsg. v. W. Lammers, 1961, S. 434-459.

Buchner M., Kaiser- und Königsmacher, Hauptwähler und Kurfürsten, HJb 55/1935, S. 182-223.

Buchner R., Die politische Vorstellungswelt Adams v. Bremen, Archiv f. Kulturgeschichte XLV/1963, S. 15-59.

Buisson L., Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter, 1958.

Cantor N. F., Church, Kingship and Lay Investiture in England 1089-1135, Princeton Studies in History 10/1958.

Carlyle R.W. und Carlyle A.J., A History of Medieval Political Theory in the West, III: Political Theory from the Tenth Century to the Thirteenth, 1915; IV: The Theories of the Relation of the Empire and the Papacy from the Tenth Century to the Twelfth, 1922.

Caspar E., Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, 2 Bände, I: Römische Kirche und Imperium Romanum von den Anfängen bis zu Leo I., 1930 und II: Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft von 484- bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts, 1933.

Classen P., Zur Geschichte der Frühscholastik in Österreich und Bayern, MIÖG, 67/1959, S.249-277.

Classen P., Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie, 1960.

Davis H.W.C., England under the Normans and Angevins, II, 1930[10].

Dawson C., Die Gestaltung des Abendlandes. Eine Einführung in die Geschichte der abendländischen Einheit, 1935.

Dempf A., Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, 1929.

Dueball M., Der Suprematsstreit zwischen den Erzdiözesen Canterbury und York 1070-1126, 1929.

Dürig W., Der theologische Ausgangspunkt der mittelalterlichen liturgischen Auffassung vom Herrscher als Vicarius Dei, H Jb 77/1958, S.174-187.

Dvornik F., National Churches and the Universal Church, 1944.

Eichmann E., Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters, 1909.

Eichmann E., Königs- und Bischofsweihe, SB d.Bayer.Akad.d.Wiss., phil.philol. und hist.Kl., 6/1928.

Eichmann E., Die Kaiserkrönung im Abendland. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 2 Bände, 1942.

Eichmann E., Beiträge und Berichte um die Kaiserkrönung im Abendland. Eine Gegenkritik, HJb 62-69/1949, S.607-618.

Ensslin W., Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden, SB. d. Bayer. Akad. d. Wiss., phil. hist. Kl., 6/1943.

Ensslin W., Der Kaiser in der Spätantike, HZ 177/1954, S. 449-468.

Ensslin W., Auctoritas und Potestas. Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I., HJb 74/1954, S. 661-668.

Erdmann C., Die Anfänge der staatlichen Propaganda im Investiturstreit, HZ 154/1936, S. 491-512.

Erdmann C., Die Bamberger Domschule im Investiturstreit, ZBLG 9/1936, S. 1-46.

Erdmann C., Deutsches Mittelalter I, Die Briefe Heinrichs IV., hrsg. 1937, Einleitung.

Erdmann C., Studien zur Briefliteratur Deutschlands im 11. Jahrhundert, Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde (MGH) I, 1938.

Erdmann C., Der ungesalbte König, DA 2/1938, S. 311-340.

Erdmann C., Das ottonische Reich als Imperium Romanum, DA 6/1943, S. 412-441.

Erdmann C., Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters, hrsg. v. F. Baethgen, 1951.

Erdmann C., Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Neudruck 1955.

Ewig E., Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, in "Das Königtum". Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Vorträge und Forschungen III, hrsg. v. Th. Mayer, 1956, S. 7-73.

Ewig E., Das Bild Konstantins des Großen im frühen Mittelalter, HJb 75/1955, S. 1 - 46.

Fauser A., Die Publizisten des Investiturstreits. Persönlichkeiten und Ideen, Diss. 1935.

Fliche A., Réforme Grégorienne et la reconquête chrétienne (1057-1125), Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, VIII, 1940.

Fliche A., La Réforme Grégorienne, III: L'opposition Antigrégorienne, Spicilegium Sacrum Lovaniense 16/1937.

Folz R., Zur Frage der heiligen Könige: Heiligkeit und Nachleben in der Geschichte des burgundischen Königtums, DA 14/1958, S. 317-344.

Fuhrmann H., Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende in neuer Sicht, DA 15/1959, S. 523-540.

Funk Ph., Der Einzelne, die Kirche und der Staat im Mittelalter, Hochland 31/1933, 34, S. 97-109.

Funk Ph., Der fragliche Anonymus von York, HJb 55/1935, S. 251-276.

Funk Ph., Pseudo-Isidor gegen Heinrichs III. Kirchenhoheit, HJb 56/1936, S. 305-330.

Funkenstein J., Das Alte Testament im Kampf von regnum und sacerdotium zur Zeit des Investiturstreits, Diss. 1933 (1938).

Funkenstein J., Samuel und Saul in der Staatslehre des Mittelalters, ARSP 40/1952, 53, S. 129-140.

Funkenstein J., Malkizedek in der Staatslehre des Mittelalters, ARSP 41/1954, 55, S. 32-36.

Ganahl W., Studien zur Geschichte des kirchlichen Verfassungsrechts im 10. und 11. Jahrhundert, 1935.

Ganshof F.L., Was ist das Lehenswesen?, 1961.

Gavin F., Seven Centuries of the Problem of Church and State, 1938.

Ghellinck J., de, La littérature latine au moyen âge II: De la Renaissance Carolingienne à Saint-Anselm, 1939.

Glanvell V.W. von, Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit, 1905.

Götting H., Die klösterlichen Exemtionen in Nord- und Mitteldeutschland vom 8. - 15. Jahrhundert, AUF XIV/1936, S. 105-187.

Grabmann M., Die Geschichte der scholastischen Methode, 2 Bände, 1909 und 1911.

Grabmann M., Augustins Lehre vom Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken, in "Mittelalterliches Geistesleben", Abh. z. Gesch. d. Scholastik und Mystik, II, 1936, S. 35-62.

Greulich O., Die kirchenpolitische Stellung Bernolds von Konstanz, HJb 55/1935, S. 1-54.

Grundmann H., Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, 1961 (Neudruck).

Günter H., Das deutsche Mittelalter, 2 Bände, I: Das Reich (Hochmittelalter), 1936^2, II: Das Volk (Spätmittelalter), 1939^2.

Gwatkin G.M., Church and State in England to the Death of Queen Anne, 1917.

Hackelsperger M., Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke. Studien und Beiträge zum Gebrauch der Bibel im Streit zwischen Kaisertum und Papsttum zur Zeit der Salier, Diss. 1934.

Haller J., Pseudo-Isidors erstes Auftreten im deutschen Investiturstreit, Studi Gregoriani II, 91-101, 1947.

Hampe K., Reise nach England vom Juli 1895 bis Februar 1896, III, NA 22/1897, S.669-672.

Hashagen J., Gottesgnadentum und Kirchenregiment im Mittelalter, Festschrift f. A.Schulte, 1927, S.171-178.

Hauck K., Geblütsheiligkeit, in "Liber floridus", Festschrift f. P.Lehmann, 1950, S.187-240.

Heer F., Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstiel und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert, 1949.

Heer F., Zur Kontinuität des Reichsgedankens im Spätmittelalter, MIÖG 58/1950, S.336-350.

Heimpel H., Reformatio Sigismundi, Priesterehe und Bernhard von Chartres, DA 17/1961, S.526-537.

Hellmann S., Sedulius Scottus, Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, I, 1909.

Heydte F. von der, Die Geburtsstunde des souveränen Staates. Ein Beitrag zur Geschichte des Völkerrechts, der allgemeinen Staatslehre und des politischen Denkens, 1952.

Hirsch H., Der mittelalterliche Kaisergedanke in den liturgischen Gebeten, MIÖG 44/1930, S.1-20.

Hoffmann H., Ivo von Chartres und die Lösung des Investiturproblems, DA 15/1959, S.394-440.

Hofmann K., Der "Dictatus Papae" als Index einer Canonessammlung, Studi Gregoriani I, 1947, S.251-264.

Holtzmann R., Der Weltherrschaftsgedanke des mittelalterlichen Kaisertums und die Souveränität der europäischen Staaten, HZ 159/1939, S.251-264.

Holtzmann W., Zur Geschichte des Investiturstreits, Englische Analekten II, NA 50/1935, S.246-319.

Holtzmann W., Das mittelalterliche Imperium und die werdenden Nationen, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 7/1953.

James M.R., The Sources of Archbishop Parker's Collection of Manuscripts at Corpus Christi College Cambridge, Cambridge Antiquarian Society, Octavo Publications, 32/1899.

James M.R., A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Gonville and Caius College, II, 1908.

James M.R., A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Corpus Christi College Cambridge, II, 1912.

Jacqueline B., A propos des Dictatus Papae: Les Auctoritates apostolice sedis d'Abranches. Revue historique de droit Francais et étranger IV, 34/1956, S.569-574.

Jordan K., Der Kaisergedanke in Ravenna zur Zeit Heinrichs IV., Ein Beitrag zur Vorgeschichte der staufischen Reichsidee, DA 2/1938, S.85-128.

Jungmann J.A., Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter, Zeitschrift für Katholische Theologie 69/1947, S.36-99.

Kampers F., Rex et sacerdos, HJb 45/1925, S.495-515.

Kantorowicz E.H., Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations an Medieval Ruler Worship, University of California Publications in History 33/1946.

Kantorowicz E.H., Deus per naturam, Deus per gratiam, A Note on Medieval Political Theology, Harvard Theological Review 45/1952, S.253-277.

Kantorowicz E.H., The King's Two Bodies, A Study in Medieval Political Theology, 1957.

Kempf F., Das mittelalterliche Kaisertum. Ein Deutungsversuch, in "Das Königtum". Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Vorträge und Forschungen III, hrsg.v. Th.Mayer, 1956, S.225-242.

Kempf F., Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt. Eine Auseinandersetzung mit W.Ullmann, Miscellanea Historiae Pontificiae, XXI/1959, S.117-169.

Kempf F., Das Problem der Christianitas im 12. und 13. Jahrhundert, HJb 78/1959, S.104-123.

Kempf F., Zur politischen Lehre der früh- und hochmittelalterlichen Kirche. Eine Auseinandersetzung mit H.Barion, ZRG KA 47/1961, S.305-319.

Kern F., Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie, 1954[2].

Kern F., Recht und Verfassung im Mittelalter, HZ 120/1919, S. 1-79.

Kienast W., Deutschland und Frankreich in der Kaiserzeit, 1943.

Kissling W., Das Verhältnis von Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo dem Großen bis Gelasius I. (440-496). Eine historische Untersuchung, Görresgesellschaft zur Pflege der Wiss.i.kath.Deutschland, Veröffentlichungen d.Sektion f.Rechts- und Sozialwiss., 1921.

Klewitz H.W., Germanisches Erbe im fränkischen und deutschen Königtum, Die Welt als Geschichte 7/1941, S.201-216.

Knabe L., Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreites, 1936.

Koschaker P., Europa und das römische Recht, 1947.

Krabbe M.H., Kritische Darstellung der Staatslehre, 1930.

Kumsteller B., Der Bruch zwischen Regnum und Sacerdotium in der Auffassung Heinrichs IV. und seines Hofes vom 23. April 1073 bis 24. Januar 1076, 1912.

Ladner G.B., Theologie und Politik vor dem Investiturstreit. Abendmahlstreit, Kirchenreform, Cluny und Heinrich III., Veröffentlichungen des österr. Inst. f. Geschichtsforschung, hrsg. v. H. Hirsch, 1936.

Ladner G.B., Two Gregorian Letters, On the Sources an Nature of Gregory VII Reform Ideology, Studi Gregoriani V, 1956, S. 221-242.

Ladner G.B., The Concepts of "Ecclesia" and "Christianitas" and their Relation to the Idea of Papal "plenitudo potestatis" from Gregory VII to Boniface VIII, Miscellanea Historiae Pontificiae 18/1954.

Ladner G.B., The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers, Harvard University Press, 1959.

Laehr G., Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, 1926.

Lapparent P. de, Un precurseur de la Réforme anglaise, l'Anonyme d'York, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 15/1946, S. 149-167.

Leach A.F., The Schools of Medieval England, 1916.

Lehmann P., Die Vielgestalt des 12. Jahrhunderts, HZ 178/1954, S. 225-250.

Lehmann P., Mittelalterliche Büchertitel, Erforschung des Mittelalters, Ausgewählte Abh. und Aufsätze V, 1962, S. 1-93.

Lehmann P., Über Perioden des lateinischen Schrifttums im Mittelalter, Erforschung des Mittelalters, Ausgewählte Abh. und Aufsätze V, 1962, S. 246-257.

Lemarignier J.F., Étude sur les priviléges d'exemption et de jurisdiction ecclésiastique des abbayes Normandes depuis les origines jusqu'en 1140, Archives de la France monastique, 44/1937.

Levison W., Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters, in "Aus Rheinischer und Fränkischer Frühzeit", 1948, S. 229-246.

Levison W., Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern. DA 9/1952, S.14-42.

Lieberich H., Kaiser Ludwig der Baier als Gesetzgeber, ZRG GA 76/1959 (!), S.173-245.

Löwe He., Von den Grenzen des Kaisergedankens in der Karolingerzeit, DA 14/1958, S.345-374.

Löwe H., Kaisertum und Abendland in ottonischer und frühsalischer Zeit, HZ 196/1963, S.529-562.

Maccarone M., Vicarius Christi. Storia del Titulo Papale, 1952.

Mähl S., Jerusalem in mittelalterlicher Sicht, in "Die Welt als Geschichte", 22/1962, S.11-26.

Manitius M., Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, III, 1931^2.

Mayer Th., Fürsten und Staat. Studien zur Verfassungsgeschichte des deutschen Mittelalters, 1950.

Mayer Th., Papsttum und Kaisertum im Hohen Mittelalter. Werden, Wesen und Auflösung einer Weltordnung. Ein kritischer Überblick, HZ 187/1959, S.1-53.

Mayer-Pfannholz A., Die Wende von Canossa. Eine Studie zum Sacrum Imperium, Hochland 30/2, 1933, S.385-404.

McIlwain Ch.H., The Growth of Political Thought in the West, 1932.

McNeill J.T., Christian Hope for World Society, 1937.

Merzbacher F., Recht und Gewaltenlehre bei Hugo von St. Viktor, ZRG KA 44/1958, S.181-208.

Meyer O., Dekret des Bischofs Burchard von Worms, III: Überlieferung und Verbreitung des Dekrets des Bischofs Burchard von Worms, ZRG KA 24/1935, S. 141-183.

Michel A., Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform, Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde (MGH) 7/1943.

Michel A., Pseudo-Isidor, Die Sentenzen Humberts und Burkard von Worms im Investiturstreit, Studi Gregoriani III, 1948, S.149-161.

Milano I.da, Le eresie popolari del secolo XI nell'Europa occidentale, Studi Gregoriani II, 1947, S.43-89.

Mirbt C., Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., 1894.

Mitteis H., Lehnrecht und Staatsgewalt, Untersuchungen zur mittelalterlichen Verfassungsgeschichte, 1958^2. (Neudruck)

Mitteis H., Die deutsche Königswahl und ihre Rechtsgrundlagen bis zur goldenen Bulle, 1944^2.

Mitteis H., Politische Verträge im Mittelalter, ZRG GA 67/1950, S. 76-140.

Morghen R., Ricerche sulla formazione del registro di Gregorio VII. Bulletine dell' Instituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muretoriano 73/1962, S.1-40.

Müller E., Die Anfänge der Königssalbung im Mittelalter und ihre historisch-politischen Auswirkungen, HJb 58/1938, S.317-360.

Nitschke A., Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII. Eine Untersuchung über die religiösen Äußerungen und politischen Handlungen des Papstes, Studi Gregoriani V, 1956, S. 115-219.

Nitschke A., Die Einstimmigkeit der Wahlen im Reiche Ottos des Großen, MIÖG 70/1962, S. 29-59.

Ohnsorge W., Das Zweikaiserproblem im früheren Mittelalter. Die Bedeutung des byzantinischen Reiches für die Entwicklung der Staatsidee in Europa, 1947.

Ohnsorge W., Die Konstantinische Schenkung, Leo II. und die Anfänge der kurialen römischen Kaiseridee, ZRG GA 68/1951, S.78-109.

Ott L., Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, hrsg. v. M. Grabmann, 34/1937.

Pellens K., "Unitas ecclesiae" im sogenannten Liber de mutate ecclesiae conservandor, Freiburger Geschichtsbilder = Festschr. f. Hans Foerster 52/1964, S. 14-37.

Pivec K., Studien und Forschungen zur Ausgabe des Codex Udalrici II: Der Codex Udalrici und die Kanzlei Heinrichs V., MIÖG 46/1932, S. 257-342.

Richardson H.G., The Coronation in Medieval England. The Evolution of the Office and the Oath, Traditio 16/1960, S. 111-202.

Reinke A., Die Schuldialektik im Investiturstreit. Eine geistesgeschichtliche Studie, Diss. 1937.

Rivière J., Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel: Étude de théologie positive, Spicilegium Sacrum Lovaniense 8/1926.

Rosenstock E., Die europäischen Revolutionen, 1931.

Sackur E., Zu den Streitschriften des Deusdedit und Hugo von Fleury, NA 16/1891, S. 347-386.

Scharnagl A., Der Begriff der Investitur in den Quellen und in der Literatur des Investiturstreits, Kirchenrechtliche Abh., hrsg. v. U. Stutz, 56/1908.

Scheuermann A., Artikel "Exemtion" im Lex. f. Th. u. K., III, 1959^2, S. 1295/96.

Schieffer Th., Heinrich II. und Konrad II. Die Umprägung des Geschichtsbildes durch die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts, DA 8/1951, S. 384-437.

Schilling K., Geschichte der Philosophie, 2 Bände, 1943.

Schlesinger W., Die Anfänge der deutschen Königswahl, ZRG GA 66/1948, S. 381-440.

Schlesinger W., Städtische Frühformen zwischen Rhein und Elbe, Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens, Vorträge und Forschungen IV, hrsg. v. Th. Mayer, 1955/56, S. 297-362.

Schlesinger W., Kaisertum und Reichsteilung, in "Forschung zu Staat und Verfassung", Festgabe für F. Hartung, 1958, S. 9 - 51.

Schmale F.J., Papsttum und Kurie zwischen Gregor VII. und Innozenz II., HZ 193/1961, S.265-285.

Schmitz K., Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln bis zu ihrer Aufnahme in die fränkische Königsurkunde, Kirchenrechtl. Abh., hrsg. v. U.Stutz, 81/1913.

Schnith K., Recht und Friede, Zum Königsgedanken im Umkreis Heinrichs III., HJb 81/1962, S.22-57.

Schnürer G., Die Anfänge der abendländischen Völkergemeinschaft, 1932.

Scholz R., Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters, 1903.

Schramm P.E., Kaiser, Rom und Renovatio. Studien und Texte zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des Karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit, 2 Bände, 1929.

Schramm P.E., Die Ordines der mittelalterlichen Kaiserkrönung. Ein Beitrag zur Geschichte des Kaisertums, AUF 11/1930, S.285-390.

Schramm P.E., Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen von 878 bis um 1000, ZRG KA 23/1934, S.117-242.

Schramm P.E., Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des Salischen Hauses (1028), ZRG KA 24/1935, S.184-332.

Schramm P.E., Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung, 1937.

Schramm P.E., Ordinesstudien III: Die Krönung in England, AUF 1938/19, S.305-388.

Schramm P.E., Der König von Frankreich, Das Wesen der Monarchie vom 9. - 16. Jahrhundert. Ein Kapitel aus der Geschichte des abendländischen Staates, 1960^2 (Neudruck).

Schramm P.E., Regnum und Sacerdotium im Austausch ihrer Vorrechte. Eine Skizze der Entwicklung zur Beleuchtung des Dictatus Papae, Studi Gregoriani II, 1947, S.403-457.

Schramm P.E., Die Anerkennung Karls des Großen als Kaiser. Ein Kapitel aus der Geschichte der mittelalterlichen Staatssymbolik, HZ 172/1951, S.449-515.

Schramm P.E., Das Zeitalter Gregors VII. Ein Bericht über die ersten Bände der Studi Gregoriani, Göttingische Gelehrte Anzeigen, 207/1953, S.62-140.

Schramm P.E., Die Geschichte des mittelalterlichen Herrschertums im Lichte der Herrschaftszeichen, HZ 178/1954, S.1-24.

Schramm P.E., Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom 3. bis zum 16.Jahrhundert, Schriften der Monumenta Germaniae Historica, XIII (1, 2, 3), 3 Bände, 1956.

Schramm P.E., Die Kaiseridee des Mittelalters, in "Württembergisch Franken" 41 (Neue Folge 31), S.3-16.

Schreuer H., Die rechtlichen Grundlagen der französischen Königskrönung mit besonderer Rücksicht auf die deutschen Verhältnisse, 1911.

Southern R.W., Landfranc and Berengar of Tours, 1948.

Southern R.W., The Making of the Middle Ages, 1953, deutsche Übers. v. F.Schoene, Gestaltende Kräfte des Mittelalters. Das Abendland im 11. und 12.Jahrhundert, 1960.

Southern R.W., Saint Anselm and his Biographer. A Study of Monastic Life and Thought 1059-1130, 1963.

Spörl J., Das Alte und das Neue im Mittelalter. Studien zum Problem des mittelalterlichen Fortschrittsbewußtseins, HJb 50/1930, S.297-341 und 498-524.

Spörl J., Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12.Jahrhunderts, 1935.

Spörl J., Augustinus - Schöpfer einer Staatslehre? HJb 74/1954, S.62-78.

Spörl J., Bernhard von Clairvaux oder das Problem historischer Größe, in "Unser Geschichtsbild". Wege zu einer universalen Geschichtsbetrachtung, hrsg. v. K.Rüdinger, 1954, S.113-130.

Spörl J., Gedanken um Widerstandsrecht und Tyrannenmord im Mittelalter, in "Widerstand und Grenzen der Staatsgewalt", hrsg. v. B. Pfister und G. Hildmann, 1956, S. 11-32.

Spörl J., Wandel des Welt- und Geschichtsbildes im 12. Jahrhundert. Zur Kennzeichnung der hochmittelalterlichen Historiographie, in "Unser Geschichtsbild", 1955, S. 99-114, sowie in "Wege der Forschung", XXI/1961, hrsg. v. R. Lammers, S. 278-297.

Spörl J., Pie rex caesarque future. Beiträge zum hochmittelalterlichen Kaisergedanken. Festschrift f. H. Kunisch, 1961, S. 331-353.

Steinen W. von den, Der Kosmos des Mittelalters. Von Karl dem Großen bis zu Bernhard von Clairvaux, 1959.

Stengel E. E., Imperator und Imperium bei den Angelsachsen, DA 16/1960, S. 15-72.

Stickler A., Il "Gladius" nel Registro di Gregorio VII, Studi Gregoriani III, 1948, S. 89-103.

Stickler A., Il potere coattivo materiale della chiesa nella Riforma Gregoriana secondo Anselmo di Lucca, Studi Gregoriani II, 1947, S. 235-285.

Stickler A., Artikel "Kanonistik" i. Lex. f. Th. u. K. V, S. 1289-1302, 1962^2.

Stier H. E., Die geistigen Grundlagen der abendländischen Kultur, 1947.

Straub H. A., Vom Herrscherideal in der Spätantike, 1939.

Stutz U., Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III., hrsg. v. H. E. Feine 1961^2.

Tellenbach G., Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie, SB. d. Akad. Heidelberg, Phil. hist. Kl., 1/1934/35.

Tellenbach G., Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits, Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 7/1936.

Tellenbach G., Germanentum und Reichsgedanke im früheren Mittelalter, HJb 62-69/1949, S. 109-135.

Tellenbach G., Die Bedeutung des Reformpapsttums für die Einigung des Abendlandes, Studi Gregoriani II, 1947, S.125-149.

Tellenbach G., Vom Zusammenleben der abendländischen Völker im Mittelalter, Festschrift f.G.Ritter, 1950, S.1-61.

Tellenbach G., Kaisertum, Papsttum und Europa im hohen Mittelalter, in "Historia Mundi" VI, 1958, S. 9-103.

Theiner J.A. und Theiner A., Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte, Bd.2, 1894[3].

Tierney B., Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratiam to the Great Schism, 1955.

Treitinger O., Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, 1938.

Ullmann W., Cardinal Humbert and the Ecclesia Romana, Studi Gregoriani IV, S.111-127, 1952.

Ullmann W., Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter. Idee und Geschichte, aus dem Englischen übertragen v. G.Möser-Mersky: "The Growth of Papal Government in the Middle Ages, 1955.

Vehse O., Bistumsexemtionen bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts, ZRG KA 26/1937, S.86-140.

Vogelstein M., Kaiseridee-Romidee und das Verhältnis von Staat und Kirche seit Konstantin, Historische Untersuchungen 7/1930.

Voigt K., Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit, 1936.

Ward P.L., The Coronation Ceremony in Medieval England, Speculum 14/1939, S.160-178.

Williams G.H., Christology an Church-State Relations in the Fourth Century, "Church History" 20/1951, 4. Heft, S.3-26.

Williams G.H., The Norman Anonymous of 1100 A.D., toward the Identification and Evaluation of the Socalled Anonymous of York, Harvard Theological Studies 18/1951.

Wolter H., Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur kluniazensischen Geschichtsschreibung, 1955.

Wurzer H., Der Königsmachergedanke in der karolingischen Zeit, Diss. 1931.

Zimmermann H., Papstabsetzungen des Mittelalters, 3. Teil: Das Zeitalter der Kirchenreform, MIÖG 70/1962, S. 60-110 und 4. Teil: Ergebnisse, Folgerungen und Nachwirkungen, MIÖG 72/1964, S. 74-109.

L e b e n s l a u f

Am 22. September 1934 wurde ich als ältester Sohn des heutigen Ministerialdirektors Dr. Fritz Baer und seiner Gattin Berta, geb. Lampart, zu Berlin geboren. Nach der Umsiedlung nach Bayern, September 1939, besuchte ich von 1941-1945 die Volksschule Gräfelfing, von 1946-1948 das Progymnasium Schäftlarn und anschließend bis zum Abitur 1954 das humanistische Gymnasium München-Pasing. Nach achtsemestrigem Jurastudium an der Universität München wechselte ich 1959 an die philosophische Fakultät über, um Geschichte zu studieren.

Vorwiegend hörte ich bei folgenden Professoren: Acht, Bischoff, Boehm, Bosl, Engisch, Hueck, Klingner, Maunz, Pfliegersdorffer, Pohle, Schnabel, Schubert, Spindler und Spörl.